TIGHT BINDING BOOK

Inhaltsver.

Aufsätze

Sprechsaal

Bücherbesprechungen

DIE WISSENSCHAFT DER KORANLESUNG (*'ILM AL-QIRĀ'A*).

IHRE LITERARISCHEN QUELLEN UND IHRE AUSSPRACHEGRUNDLAGEN (*UṢŪL*).

VON

OTTO PRETZL.

Die Wissenschaft der Koranlesung *'ilm al-qirā'a*[1] befaßt sich mit der mündlichen Wiedergabe der Worte des Korans nach bestimmten in der Tradition begründeten, auf eine begrenzte Anzahl von bedeutenden Koranlesern der ersten Jahrhunderte zurückgeführten Systemen, welche unter sich zum größten Teil rein phonetische Differenzen, zu einem geringeren Teil aber auch eigentliche Textvarianten aufweisen.

Der mündlichen Wiedergabe des Korantextes kam von den ersten Zeiten an eine viel größere Bedeutung zu, als das bei den heiligen Texten der Juden und Christen der Fall war. Diese Erscheinung ist zunächst darin begründet, daß Muḥammed selbst seine Offenbarungen als Gegenstück zu dem aufgefaßt wissen wollte, was die ihm bekannten Religionsgesellschaften, von ihm „Schriftbesitzer" *ahl al-kitāb* genannt, beim Gottesdienst und beim Gebet rezitierten. Dementsprechend bezeichnete er seine Offenbarungen als *qur'ān*, d. h. „das zu Rezitierende". Er ließ es sich wenig angelegen sein, dieselben

---

1 Der terminus technicus *qirā'a* kann im Deutschen nicht adäquat wiedergegeben werden. Es ist aber die Übersetzung „Lesung", „lesen" und entsprechend „Leser" *qāri'* beibehalten worden mit dem Vorbehalt, daß darunter jede Art von mündlicher Wiedergabe des Korantextes („aussprechen, hersagen, rezitieren, singen") zu verstehen ist, ohne daß der Begriff des Ablesens von einer schriftlichen Vorlage notwendig mit eingeschlossen wäre. Vgl. Bergsträßer in *Gesch. d. Qorāns* III 116[1]. Zu *qara'a* und *qur'ān* vgl. außerdem *Gesch. d. Qorāns* I 32 und *EI* II 1139.

schriftlich zu fixieren, sodaß nach seinem Tode die Scheu bestehen konnte, „etwas zu tun, was der Prophet selbst nicht getan hatte"[1], nämlich seine Offenbarungen in einem Buch zu sammeln. Selbst die schriftliche Fixierung und Vereinheitlichung des Korantextes durch den dritten Kalifen 'Oṯmān bedeutet nicht eine Unterbindung der mündlichen Überlieferung, sondern nur eine Begrenzung von willkürlichen Auswüchsen derselben. Vielmehr wies diese schriftliche Fixierung, welche in der wegen ihrer Mehrdeutigkeit und wegen des Mangels an Vokalzeichen nur schwer lesbaren kufischen Schrift stattfand, erneut auf das Fortbestehen der mündlichen Koranüberlieferung als einer Lebensnotwendigkeit des islamischen Kultus und religiösen Gesetzes hin. Der Umstand, daß die Araber im Gefühle ihrer Überlegenheit sich nicht dazu verstanden den unterworfenen Völkern außerhalb ihres Sprachbereiches den Koran zu übersetzen, was auch dogmatisch darin begründet lag, daß der Koran seinem Wesen nach ein „arabischer" Koran[2] war, bedeutet einen wesentlichen Faktor in der Entwicklung der Koranwissenschaft. Diese Unnachgiebigkeit brachte die Notwendigkeit mit sich, sowohl den bekehrten anderssprachigen Völkern als auch den „städtischen" Arabern selbst, denen die Kenntnis der Wüstendialekte verloren zu gehen drohte, den Koran grammatikalisch und lexikalisch zu zergliedern und verständlich zu machen, — Aufgabe der Koranerklärung (*tafsīr*) —, aber auch die arabischen Laute selbst zu fixieren, um den heiligen Text vor Verunstaltung und Veränderung zu schützen. Damit sind schon die Aufgaben der ältesten Koranwissenschaft grundgelegt. So hat ein religiöses Bedürfnis, wenn auch nicht ausschließlich, so doch wesentlich dazu beigetragen, jene profane Wissenschaft zu schaffen, die der Islam als eine seiner eigensten betrachten darf, nämlich die arabische Nationalgrammatik. Trotz mancher Gegensätze bleiben die Wissenschaft der Koranlesung und -Erklärung und die Wissenschaft der Grammatik Jahrhunderte als Schwestern nebeneinander bestehen, sich gegenseitig befruchtend und gegenseitig beeinflussend, häufig in einer Personal-

---

1 *muqniʿ* (*Bibl. Isl.* III, s. hier S. 11), 4.

2 Vgl. dazu Stellen wie S. 12 A. 2: „Wir haben es als einen arabischen Koran hinabgesandt".

union verbunden, insoferne die bedeutendsten Vertreter der einen Wissenschaft zugleich hervorragende Autoritäten auf dem Gebiete der anderen waren, wie Abū 'Amr b. al-'Alā', al-Kisā'ī, al-Farrā', al-Ḥasan al-Fārisī und in späterer Zeit ad-Dānī. Mit der fortschreitenden Entwicklung der lebenden arabischen Sprache gewann die in den erstarrten Systemen der Koranlesung niedergelegte, ehemals profane Sprache immer mehr einen sakralen Charakter, der geeignet war die Ehrfurcht vor dem heiligen Texte zu erhöhen und dem aus ganz anderen Prinzipien abgeleiteten Dogma von der Unübertrefflichkeit des Korans einen tiefen psychologischen Rückhalt in der Seele des Volkes zu geben.

Im Abendlande hatte die Wissenschaft der Koranlesung naturgemäß nicht das Interesse gefunden wie es im Orient durch die kultisch-rituellen Bedürfnisse geboten war; doch steht der Orientalistik auf diesem Gebiete noch eine reiche Ausbeute an sprachgeschichtlichem und religionsgeschichtlichem Material und vor allem auch an textkritischen Varianten zum Koran bevor. Daß diese Ausbeute bisher nicht gemacht ist[1], lag zum Teile daran, daß die Quellen der Qirā'ātwissenschaft nur in den ganz späten und unerquicklichen Kommentaren und Suprakommentaren zu jüngeren Werken zur Verfügung standen, während die frühesten Werke der Koranwissenschaft aus jener Zeit, aus der grammatikalische Werke verhältnismäßig reichlich vorhanden sind und in guten Ausgaben schon gedruckt vorliegen, unbekannt waren oder für verloren galten; zum Teil auch daran, daß Qirā'ātwerke im Gegensatz zu der profanen Wissenschaft der Grammatik einer schärferen Kritik und Sichtung unterzogen werden müssen als jene, welche sich ohne religiöse Gebundenheit freier entwickeln und erhalten konnten. Eine exakte Forschung wird es aber ermöglichen die Koranlesung wieder als beachtenswerte Quelle neben die alten Grammatiker der arabischen Sprache zu setzen.

1 Ein Versuch dazu K. Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Straßburg 1906.

A. Die Quellen der Qirā'ātwissenschaft.

1. Allgemeine Charakterisierung derselben.

Die uns erhaltenen Quellenwerke[1] zur Qirā'ātwissenschaft gehören mit ganz wenigen Ausnahmen einer sehr fortgeschrittenen Periode in der Entwicklung dieser Wissenschaft an, die etwa mit Ibn Muǧāhid beginnt, jedenfalls von ihm entscheidend beeinflußt wurde. Diese Entwicklung ist von G. Bergsträßer erschöpfend dargestellt im 3. Bande der *Geschichte des Qorāns*, 116ff.[2] Es möge genügen, den Unterschied zwischen der früheren Periode und der Periode unserer Literatur zu skizzieren, um Wert und Schwächen der uns erhaltenen späteren Literatur selbst zu charakterisieren: Der Koranunterricht geht in der ersten Zeit im wesentlichen darauf hinaus, den Koran überhaupt lesen zu lernen, ohne besonderes Interesse dafür, wer die Lesung so oder so festgelegt habe. Der Koranlehrer hat zwar sein eigenes System *iḫtijār*, den Koran zu lesen, zwingt dieses aber seinem Schüler nicht auf, sondern läßt ihm die freie Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Lesung, die nach seiner Meinung zulässig sind, und eine große Freiheit in den dialektischen Verschiedenheiten der Aussprache. Das nächste Ziel dieses Unterrichts ist also die einwandfreie Lesung des an sich nur ungenügend fixierten Korantextes. Normen desselben bilden der Konsonantenbestand und die *'arabīja*, in beschränktem Maße die Tradition. Diese Freiheit zeigt sich noch in dem *kitāb īḍāḥ al-waqf wal-ibtidā'* von Ibn al-Anbārī (gest. 324), einem Zeitgenossen des Ibn Muǧāhid. Er ist in seiner Darstellung nicht an eine bestimmte Anzahl von Lesern gebunden, obwohl er naturgemäß die Lesungen der bekannten von ihnen am meisten berücksichtigt, aber es kommt ihm lediglich auf die Richtigkeit der Lesung an, gleichgültig von wem sie stammt, ohne einen Unterschied zwischen kanonischen und außerkanonischen Lesarten zu kennen.

Grundsätzlich davon verschieden ist die folgende Periode.

---

1 Vgl. dazu Brockelmann, *Gesch. d. ar. Lit.* I die Abschnitte 188—190; 406—411, wo eine größere Anzahl der nachfolgenden Werke angeführt ist.

2 Vgl. auch Goldziher, *Die Richtungen der isl. Koranauslegung*, Leiden 1920; 1—54.

Ibn Muǧāhid hat wenigstens praktisch schon den Unterschied zwischen *qirā'a mutawātira* und *šāḏḏa* eingeführt, indem er aus der großen Zahl der bekannten Koranleser der vorausgehenden Zeit sieben auswählte und der Lesung dieser sieben (in seinem *kitāb as-sab'a*) andere Lesungen als *šawāḏḏ* gegenüberstellte. Die Einschränkung des Ibn Muǧāhid auf die 7 Leser hat sich zwar nie ganz durchgesetzt, weil daneben zu allen Zeiten die Lesungen von 8, 10, 14 und mehr Imamen weiter bestanden und auch wenigstens bei den Gelehrten das Bewußtsein von der Willkürlichkeit der Siebenzahl nie verloren ging, aber praktisch hat sie sich im Koranunterricht weitgehend ausgewirkt, zumal trotz des Protestes der Gelehrten der Ḥadīṯ[1], daß der Koran in 7 *aḥruf* (etwa „Wendungen", „Versionen") herabgekommen sei, fälschlicherweise immer wieder auf die Sieben bezogen wurde. Theoretisch mußte die Kanonizität der über die Siebenzahl hinausgehenden Leser immer wieder verfochten werden[2]. Auf jeden Fall trug die Unterscheidung zwischen *qirā'a mutawātira* und *šāḏḏa* wesentlich dazu bei, daß die Tradition in der Koranwissenschaft zur entscheidenden Norm wurde und das Axiom entstand: *al-qirā'a sunna*. Damit hält sich die Wissenschaft nicht mehr für befugt, neue Lesungen zu schaffen, sondern sie sieht ihre Aufgabe darin, die Lesungen der alten Autoritäten weiter zu tradieren. Hiermit tritt sie in eine gewisse Parallele zu den übrigen Disziplinen, welche um diese Zeit ebenfalls das *bāb al-iǧtihād* für verschlossen halten und „unter ‚Wissenschaft' nicht mehr die Ergebnisse eigenen Denkens, sondern ausschließlich die auf die allein maßgebenden Quellen des Wissens, auf den Propheten selbst oder die Genossen des Propheten traditionell zurückgeführten Belehrungen verstehen" (Goldziher, l. c. 62). Der Koranunterricht wird dahin umgestellt, daß der Schüler nach der Art und Weise

1 Siehe *Gesch. des Qorāns* I, 48 ff., ferner Goldziher, l. c. 37 ff.

2 Vgl. *munǧid al-muqri'īn wamuršid aṭ-ṭālibīn* von Ibn al-Ǧazarī (gedr. Kairo 1350), 24; sowie Einl. des w. u. bespr. *našr* desselben Verfassers und *ibāna* des Abū Muḥammed Makī (darüber Bergsträßer in *G. d. Q.* III, 118[1]). — Die Werke, welche im nachfolgenden Verzeichnis der Hss. aufgeführt sind, zitiere ich nur mit einem kurzen Stichwort und nur, wenn nötig, mit kurzem Verfassernamen. Genauere Titel und vollständige Namen der Verfasser sind aus den entsprechenden Indices zu ersehen.

der Koranautoritäten den Koran lesen lernt. Hierbei machte sich der Mangel der vorausgehenden Zeit fühlbar, daß diese Autoritäten ja keine geschlossene Lesung gelehrt hatten. Diese mußte aus verschiedenen Überlieferungen erst festgestellt und an Stellen, wo keine ausdrückliche Überlieferung *naṣṣ* vorlag, für den betreffenden Leser durch Analogie *qijās* ergänzt werden. Grundsätzlich blieb dem Koranlehrer bzw. dem Schriftsteller dieser Periode nur die Aufgabe, über die Richtigkeit der Überlieferung zu urteilen und event. zu entscheiden, welcher von den verschiedenen Überlieferungen der Vorzug zu geben ist. Bei der Freiheit, mit der der Unterricht früher gehandhabt worden war, ist es durchaus verständlich, daß die Überlieferung von einem und demselben Imam außerordentlich stark divergieren konnte. Eine Vorstellung davon ergibt etwa das *kitāb at-taqrīb* des Dānī, welches von Nāfi' 4 Hauptüberlieferer nach 10 verschiedenen Überlieferungswegen aufbewahrt hat. Glücklicherweise haben gerade die frühesten unserer Quellenwerke: *ḥuǧǧa*, *rauḍa* u. a. diese verschiedenen Überlieferungen noch nicht eingeschränkt, während spätere, wie *tabṣira*, *taisīr*, sich damit begnügten von jedem Imam nur zwei Überlieferer anzugeben.

Neben dem Traditionsprinzip waren es theoretisch noch zwei Prinzipien, deren Wurzeln aber schon in die Frühzeit der Qirā'ätwissenschaft zurückreichen, welche den Begriff der kanonischen und außerkanonischen Lesungen bestimmten: 1. die Sprachrichtigkeit, 2. die Schriftgemäßheit. Da besonders der Begriff der Sprachrichtigkeit sehr dehnbar war, so hat niemals vollkommene Übereinstimmung darüber geherrscht, was als *qirā'a šāḏḏa* und was als *ṣaḥīḥa* anzusehen ist. Dieser Umstand zusammen mit den großen Abweichungen der Überlieferungen von einander erklärt auch die Differenzen innerhalb der Qirā'ätwerke trotz ihrer Übereinstimmung in der Auswahl der Leser und deren Hauptüberlieferer.

Da die Qirā'ätwissenschaft naturgemäß zuerst praktischen Bedürfnissen diente, ist es sehr verständlich, daß, nachdem einmal der Unterschied zwischen kanonischen und außerkanonischen Lesungen gemacht war, nur jene weiter gepflegt, diese dagegen immer mehr zurückgedrängt wurden. Ihren Platz haben die *šawāḏḏ* immer im *tafsīr* behalten. Spätere Autori-

täten wie ad-Dānī, Abū 'l-'Alā' al-'Aṭṭār u. a. haben außer den Werken über kanonische Lesarten auch immer ein *kitāb aš-šawādd* geschrieben, aber das Interesse daran war so gering, daß diese Bücher durch Abschriften nicht weiter verbreitet und auch nicht auf die Nachwelt gekommen sind. Doch haben sich zwei der bedeutendsten in alten Hss. erhalten: die *šawādd* des Ibn Ḫālawaih, die, von Bergsträßer herausgegeben, als Band 7 der *Bibliotheca Islamica* demnächst erscheinen werden, und der *muḥtasab* des Ibn Ǧinnī, wovon Bergsträßer in den *Sitzungsberichten der Bayer. Akademie der Wissenschaften* einen sachlich vollständigen Auszug gegeben hat[1].

In eine neue Epoche trat die Koranlesung mit dem Erscheinen des *ḥirz al-amānī wawaǵh at-tahānī*, gewöhnlich *aš-šāṭibīja* genannt, von Abū 'l-Qāsim al-Qāsim b. Firroh aš-Šāṭibī (gest. 590). Das Werk ist eine Versifizierung *naẓm* des *taisīr*, allerdings mit vielen Abweichungen von seinem Original. Es war, weil gereimt, leichter im Gedächtnis zu behalten als der *taisīr* und wurde bald das Lehrbuch für den Koran schlechthin. Die Literatur — auch wieder eine Parallelerscheinung zu den übrigen Gebieten profaner und theologischer Wissenschaften — erschöpfte sich fernerhin in Kommentaren und Suprakommentaren zu diesem Werk, in Vergleichungen desselben mit anderen hervorragenden, wie *'unwān, tabṣira* u. ä., in prosaischen und gereimten Ergänzungen desselben zu 10 Lesern. S. darüber Ahlwardt I 377—9. Nach Einführung des Druckes im Orient wurden auch diese am meisten im Gebrauch befindlichen, späteren Werke zuerst veröffentlicht. Doch ragen aus der Menge dieser späteren Erzeugnisse auch bedeutende Leistungen heraus, vor allem das *kitāb an-našr fī 'l-qirā'āt al-'ašr* von Muḥammed Ibn al-Ǧazarī (gest. 833), ein äußerst wertvolles, umfangreiches Handbuch, das eine große Anzahl der früheren Werke mit guter Kritik verarbeitet und auch künftig zu den wertvollsten Werken dieser Wissenschaft gehören wird; herausgegeben in 2 Bänden von Muḥammed Aḥmed Dihmān, Damaskus 1345 d. H. Von großem Einfluß auf den praktischen Unterricht wurde Ibn al-Ǧazarī's *al-*

---

1 *Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ǧinnī*, Phil.-hist. Abt., 1933, Heft 2.

muqaddima al-Ǧazarīja fī 't-taǧwīd genanntes Lehrgedicht, das sehr oft kommentiert und gedruckt wurde (s. Brockelmann II 202). Für die Geschichte der Qirā'ātwissenschaft von unschätzbarem Wert sind seine *ṭabaqāt al-qurrā'*, genannt *ġājat an-nihāja*, die, von Bergsträßer herausgegeben, demnächst erscheinen werden[1]. Das *kitāb al-itqān fī 'ulūm al-qur'ān* (Brockelmann II 145) von Ǧelāleddīn as-Sujūṭī ist eine Einführung in das Gesamtgebiet der Koranwissenschaft, das viele ältere Quellen benützt und in extenso zitiert.

2. Gruppierung der Quellen nach ihrem Inhalt.

Nach ihrem Inhalt lassen sich die Qirā'ātwerke in allgemeine und spezielle teilen.

1. In den allgemeinen Qirā'ātwerken wird der ganze Koran nach den Differenzen der Koranleser behandelt. Die überwiegende Mehrzahl derselben befaßt sich mit den Differenzen der sieben Leser, auf welche sich Ibn Muǧāhid erstmals beschränkt hat. Unter diesen ist das klassische Lehrbuch das *kitāb at-taisīr* von ad-Dānī (herausgegeben von O. Pretzl als Bd. II der *Bibl. Islamica*; eine frühere Lithographie Delhi, Mujtabai, 1328)[2]. Es wurde in seiner Stellung allerdings später durch die *šāṭibīja* (s. o.) mehr verdrängt. Neben diesem Buche ist besonders bekannt geworden das *kitāb al-'unwān* von Abū Ṭāhir Ismā'īl. Sehr häufig sind Werke, welche die Differenzen von 10 Lesern erörtern. Unter ihnen nimmt das *mustanīr* von dem Bagdader Abū Ṭāhir Aḥmed Ibn Siwār an Verbreitung entschieden den ersten Rang ein; in späterer Zeit das oben erwähnte *kitāb an-našr* von Ibn al-Ǧazarī. Über die 14 Leser ist das bekannteste das *kitāb itḥāf fuḍalā' al-bašar fī qirā'āt al-arba'a 'ašar* von Aḥmed b. Muḥammed ad-Dimjāṭī al-Bannā' (gest. 1117; Brockelmann II, 327), gedruckt in Konstantinopel 1285, besserer Druck Ägypten 1317 der H.; ferner das *kitāb al-išārāt*[3] des bekannten Buḫārī-Kommentators Šihābeddīn al-Qasṭallānī. Davon u. a. 2 Hss. Istanbul, Fatih Nr. 32

1 Der erste von den 2 Bänden liegt bereits vor.

2 Nach Mitteilung von A. Jeffery, Kairo, auch eine Lithographie Haiderabad 1316, XII, 158 S.: "a very poor piece of work".

3 Wohl identisch mit *laṭā'if al-išārāt li-funūni 'l-qirā'āt*; darüber Bergsträßer, *Die Koranlesung des Ḥasan von Baṣra, Islamica* II (1927), 13.

u. 33. Über nur 6 Leser handelt das *kitāb al-kifāja* des Sibṭ al-Ḫaijāṭ (*našr* I 84), das nicht erhalten zu sein scheint. Besonders im Maġrib war die Lesung des Jaʿqūb angesehen, weshalb hier das bekannteste Werk über 8 Leser zu finden ist, nämlich das *kitāb at-tadkira* von Abū 'l-Ḥasan Ṭāhir b. Ġalbūn.

Neben diesen Werken, welche bei den einzelnen Stellen des Korans die Differenzen der Leser nebeneinander behandeln, gibt es solche, welche die Differenzen von einem Leser den ganzen Koran hindurch gesondert für sich darstellen, die so genannten *mufradāt*. Besonders häufig ist unter dieser Gattung die Lesung des Abū ʿAmr vertreten, aber auch Ibn Katīr und Jaʿqūb. Von Werken, welche die *mufradāt* von sieben Lesern parallel nebeneinander bringen, ist uns bekannt das *kitāb at-tahdīb* des Dānī und das sehr umfangreiche *kitāb al-kāmil* des Mauṣilī (gest. 711).

Die größte Zahl der allgemeinen Qirā'ātwerke begnügt sich mit einer einfachen Darstellung des Sachbestandes, wie etwa *taisīr*, *ʿunwān*, *mustanīr* u. a. Eine andere Gruppe von allgemeinen Qirā'ātwerken sind Kommentare zu diesen kurzgefaßten Kompendien, in welchen die einzelnen Differenzen der Leser begründet werden (*taʿlīl*). So besitzen wir einen derartigen Kommentar zu dem verloren gegangenen *kitāb as-sabʿa* von Ibn Muǧāhid in dem *kitāb al-ḥuǧǧa* von Abū ʿAlī b. Aḥmed al-Fārisī. Das Werk könnte auch zur *tafsīr*-Literatur gerechnet werden, weil es außer der *qirā'a* auch den *iʿrāb* und zum Teil die *maʿānī 'l-qur'ān* behandelt. Es ist deswegen sehr wertvoll, weil es den Wortlaut des Ibn Muǧāhid anscheinend sehr getreu erhalten hat, darüber hinaus auch viele der alten Autoritäten, bes. den Abū Ḥātim as-Siǧistānī[1] heranzieht. Für das *taʿlīl* ist eine seiner Hauptquellen Sībawaihi, aus dessen *kitāb* sich (häufig anonym) umfangreiche Entlehnungen finden. In der späteren Qirā'ātliteratur hat es, vermutlich wegen seines großen Umfangs, anscheinend keine Rolle mehr gespielt. Ein Kommentar zur *tabṣira* ist in dem *kitāb al-kašf* des Abū Muḥammed Makī erhalten. Ferner ein Kommentar zur *hidāja* von Abū 'l-ʿAbbās Aḥmed b. al-Mahdawī und ein *šarḥ qaṣā'id* von Muḥammed b. Aḥmed b. Muṭarrif al-Kisā'ī. Eine größere

1 Brockelmann I 107.

Anzahl von Werken übt das *ta'līl* willkürlich aus, insofern zu einzelnen, nicht allen Differenzen Begründungen gegeben werden, wie z. B. das *raudat al-ḥuffāẓ* u. a.

2. Die speziellen Qirā'ātwerke behandeln einzelne Gebiete der Koranlesung. Sie befassen sich:

a) mit der Propädeutik der Koranlesung, dem *taǧwīd*, d. h. der Darlegung der Terminologie und der allgemein gültigen Ausspracheregeln, hauptsächlich der Konsonanten, aber auch der allgemeinen Vorbildung (*ādāb*) des Koranlehrers und -lesers, wie etwa *ri'āja* des Makī und *tibjān fī ādāb ḥamalati 'l-qur'ān* von Jaḥjā 'n-Nawawī (gest. 676; Randdruck zu dem unter c genannten *manār al-hudā*). Besonders über die Aussprache des *ḍād* finden sich eine Reihe kleiner Abhandlungen.

b) mit Aussprache-Eigentümlichkeiten: *imāla*, *iddiġām* u. a., welche in den *uṣūl* der allgemeinen Qirā'ātwerke erörtert werden.

c) Abhandlungen über *waqf* und *ibtidā'*. Das Thema ist nach 2 Gesichtspunkten erörtert: 1. Die lautlichen Veränderungen, die eine Pausalform gegenüber der Kontextform erleidet. Diese Erörterung gehört, soweit bei den Veränderungen nicht Übereinstimmung unter den Lesern herrscht, auch in die *uṣūl* der allgemeinen Qirā'ātwerke. 2. Die Notwendigkeit, Zulässigkeit des Pausierens vom Standpunkt des sinngemäßen Vortrags aus. Nur mit letzterem befaßt sich z. B. das *kitāb al-waqf wal-ibtidā'* von Abū 'Abdallāh Aḥmed b. Muḥ., ferner das *manār al-hudā fī bajān al-waqf wal-ibtidā'* von Aḥmed b. Muḥammed b. 'Abdalkarīm al-Ušmūnī, gedruckt Kairo 1307, Būlāq 1286. (S. Sarkis, *Dict. de Bibliogr. arabe*, 452!)

d) Indirekt hängt mit der Lesung zusammen die Zählung der Verse, insofern es z. B. für die Lesung der Reime oft entscheidend ist, ob Versende vorliegt oder nicht. Über die Verszählung gibt es eine ziemlich zahlreiche Literatur, in welche auch andere Erörterungen eingeflochten sind, z. B. über die Herkunft der Suren, ob mekkanisch oder medinisch, über die Zahl der Wörter und Buchstaben, über die mittelsten Wörter und Buchstaben, wie oft einzelne Buchstaben im Koran vorkommen usw., ein Literaturzweig, der viel Ähnlichkeit mit Angaben der kleinen Massorah der hebräischen Bibel aufweist.

e) Die Kenntnis der Koranorthographie, wenigstens in der früheren Zeit von entscheidender Bedeutung für die Koran-

lesung, wurde innerhalb der Qirā'ātwissenschaft ständig weiter gepflegt. Das bedeutendste Werk hierüber ist das *kitāb al-muqni'* von ad-Dānī (herausgegeben von O. Pretzl, *Bibliotheca Islamica* III). Auch dieses wurde durch eine Versifizierung des Šāṭibī, genannt *'aqīla*, auch *ar-rā'īja*, später verdrängt (Brockelmann I 409). In der Einleitung zu der gen. Ausgabe p. 13 sowie bei Bergsträßer, *Geschichte des Qorāns* III, 19—26 und ders., *Die Koranlesung in Kairo*: *Der Islam* XX (1932) 1, S. 5f. ist die wichtigste Literatur hierüber zusammengestellt. Nachzutragen wäre hierzu noch aus Katalog des Brit. Museums von Rieu Nr. 95 III: *kašf al-asrār fī rasm maṣāḥif al-amṣār* von Muḥammed b. Maḥmūd b. Muḥammed al-Qāri' aš-Šīrāzī.

3. Die Anordnung des Stoffes in den allgemeinen Qirā'ātbüchern.

In dem ältesten uns erhaltenen Qirā'ātwerk *ḥuǧǧa*, ebenso wie in anderen ist der Stoff in der Weise angeordnet, daß von Sure 1 angefangen der Reihe nach jede Stelle behandelt wird, wo eine Besonderheit irgendeines Lesers vorliegt. Erstreckt sich diese Besonderheit auf mehrere Stellen im Koran, so wurden beim ersten Vorkommen gleich alle derartigen Stellen behandelt. So war in der Sure *fātiḥa* zunächst A. 4 als Einzelfall die Differenz *māliku* und *măliku* zu behandeln. Als nächste kam A. 6 die Differenz *ṣirāṭ* mit oder ohne *išmām* bzw. mit *sīn*. Diese erstreckt sich auf alle Stellen im Koran, wo *ṣirāṭ* vorkommt. Ein derartiges Wort ist in der Koranwissenschaft ein *aṣl muṭṭarid* und zwar *qalīl ad-daur*. *ḥuǧǧa* hat ganz konsequent hier auch *jaṣdur* u. a. behandelt, was in *taisīr* 97 Z. 7 im *farš al-ḥurūf* erscheint. Die nächste Differenz ergab sich A. 7 bei dem Suffix *-hum*, welches als ein *aṣl kaṯīr ad-daur* angesehen wird. Bei *fīhi hudan* A. 2 der 2. Sure mußte die Besonderheit des Abū 'Amr, das große *iddiġām*, sowie die Besonderheit des Ibn Kaṯīr beim *hā' al-kināja* besprochen werden. A. 4: *bimā unzila* führte zur Erörterung des *madd* und *qaṣr*, A. 6: *'a'andartahum* zu der Behandlung des Zusammentreffens von zwei *hamza*s. Dazwischen waren wieder einzelne Differenzen wie A. 9: *juḫādi'ūna* und *jaḫda'ūna* usw. Bei *innī a'lamu* A. 33 findet sich die letzte längere Ausführung über die Behandlung

des *jā'*. An dieser Stelle sind alle wichtigen immer wiederkehrenden Aussprachedifferenzen der Leser beendet.

Diese Anordnung der *ḥuǧǧa*, nämlich, daß Einzeldifferenzen zusammen und mitten unter den großen *uṣūl* behandelt wurden, hat sich auch in späteren Werken erhalten: z. B. *hādī, šarḥ qaṣā'id, muḫtār, išāra, šarḥ al-ġāja*. Doch ging man sehr frühe dazu über, die langen Ausführungen über Aussprachedifferenzen gesondert herauszunehmen und sie als *uṣūl* vor die Behandlung der Einzelfälle zu stellen. Hieraus ergab sich die in den meisten Qirā'ātwerken gebräuchliche Einteilung in 2 Teile, nämlich *uṣūl* und *farš al-ḥurūf*. Aber selbst bei dieser Einteilung wurde bei den Maġribinern die Sure *fātiḥa* vorausgenommen. Bei den Iraqern und Persern dagegen ist auch die Behandlung der 1. Sure an den Schluß der *uṣūl* gestellt worden: z. B. *iqnā'*, *mūḍiḥ, mufīda, mustanīr, iḫtijār*.

Im *taisīr* und *ǧāmi' al-bajān, kāfī* u. a. ist vor der Behandlung der *uṣūl* auch die Überschrift *sūrat al-baqara* erhalten geblieben (in sehr vielen *taisīr*-Hss. fehlt sie allerdings, obwohl an ihrer Ursprünglichkeit nicht zu zweifeln ist). In den erst genannten zwei Büchern und auch sonst ist das große *iddiġām* noch innerhalb der Sure *fātiḥa* behandelt, obwohl sich dessen Erörterung ursprünglich zweifellos an die Stelle *fīhi hudan* Sure 2, A. 3 anschloß, und zwar aus dem Grunde, weil bei dem Sprechen der *Basmala* sich das große *iddiġām* erstmals zwischen *ar-raḥīmi — māliku* in Sure 1 ergab.

Über den Umfang der *uṣūl* herrscht in den Werken große Verschiedenheit. Übereinstimmung ist nur in der Behandlung der großen Gesichtspunkte vorhanden, nämlich: 1. *iddiġām ṣaġīr*, 2. *hamza*, 3. *madd*, 4. *imāla*, 5. gewisse *waqf-* bzw. *waṣl-*Erscheinungen. Es sind das jene Gebiete der arabischen Lautlehre, in welchen bei den verschiedenen Lesungen Differenzen auftreten. Grundsätzlich sind Erscheinungen ausgeschlossen, bei denen Übereinstimmung herrscht, also z. B. der Wegfall der Endungen in der Pausa, der Übergang der Endung *-at* in *-ah*, die Assimilation des Artikels u. a.

In der Einteilung der *uṣūl* ist zwischen Okzidentalen und Orientalen insofern ein Unterschied zu beobachten, als letztere eine viel strenger durchgeführte Disposition aufweisen, z. B. das große und das kleine *iddiġām* unter einem Kapitel bringen,

während sie im *taisīr* u. a. auseinanderliegen. Bei den Okzidentalen (*tabṣira*, *tadkira*) ist dagegen mehr die ursprüngliche Reihenfolge der *uṣūl* gewahrt.

Das große *iddiġām* gab manchen Autoren (z. B. *mūdiḥ*) Veranlassung, die *maḫāriǧ al-ḥurūf* und die *ṣifāt al-ḥurūf* zu behandeln, die sonst Gegenstand des *taǧwīd* sind.

In den allermeisten Fällen ist an die Spitze des Werkes gestellt ein Kapitel mit kurzen biographischen Angaben über die 7 oder mehr Leser meist mit je zwei Hauptüberlieferern (*rāwī*), dann die Überliefererketten (*asānīd* oder *ṭuruq*) von diesen bis zum Verfasser; seltener wie beim *taisīr* die Ketten der Gewährsmänner von den Imamen zum Propheten.

Die Reihenfolge der Imame weist in den Qirā'ātwerken einige Verschiedenheiten auf. Die im *taisīr* angegebene ist die gebräuchlichere und von Ibn Muǧāhid festgelegte. Häufig, hauptsächlich bei den Iraqern, ist Ibn Kaṯīr dem Nāfi' vorangestellt. Ibn Šuraiḥ hat im *kāfī* und in seinen *mufradāt* den berühmteren al-Kisā'ī dem Ḥamza vorangestellt, dagegen in seiner *tadkira* die gewöhnliche Ordnung. *kifāja* hat den Abū 'Amr an die Spitze gestellt und läßt dann Ibn Kaṯīr, Nāfi' und die Kufenser folgen. Abū 'l-'Alā' (in *ġāja*) und die meisten Iraqer lassen den älteren Ibn 'Āmir dem Abū 'Amr vorangehen, al-Ahwāzī soll ihn sogar an die Spitze von allen Imamen gestellt haben; in seinem *waǧīz* hat er die Reihenfolge: Nāfi', Ibn Kaṯīr, Ibn 'Āmir, die Kufenser, dann Abū 'Amr; in *išāra* des Ḥabāzī und *talḫīṣ* des Ṭabarī sind Abū 'Amr und Ibn 'Āmir am Schluß. In *išāra* des Abū Naṣr steht Abū 'Amr an der Spitze.

Die vorstehenden Angaben sind, soweit sie nicht aus den unten zitierten Einleitungen der betr. Werke ersichtlich sind, einem anonymen biographischen Werk über die 7 Imame entnommen (Hs. in meinem Besitz). Namen und Reihenfolge der über die Sieben hinausgehenden Imame siehe in Nr. 17, 21, 23, 24, 27, 30 u. 31 des Verzeichnisses!

Zu den in *taisīr* 10 behandelten Überlieferungen nach Nāfi' sind, weil im Folgenden häufig zitiert, aus *taqrīb* nachzutragen:

Für die Überlieferung des Qālūn außer den zwei bekannten Überlieferungswegen über Abū Našīṭ und al-Ḥulwānī ein dritter über Ismā'īl b. Isḥāq al-qāḍī;

für die Überlieferung des Warš außer den 2 bekannten über Abū Ja'qūb Jūsuf al-Azraq und 'Abdaṣṣamad ein dritter über Abū Bakr Muḥ. b. 'Abdarraḥmān al-Iṣbahānī.

Ferner eine dritte Überlieferung des Isḥāq b. Muḥ. al-Musaijabī (s. *taisīr* 17 Z. 7!) mit zwei Verzweigungen des Überlieferungsweges: über seinen Sohn Muḥ. b. Isḥāq und Muḥ. b. Sa'dān an-naḥwī

und eine vierte Überlieferung des Ismā'īl b. Ḥağar mit zwei Verzweigungen: über Abū 'z-Za'rā' 'Abdarraḥmān b. 'Abdūs und Aḥmad b. Faraḥ al-mufassir.

Fast in allen Werken findet sich ein Kapitel über die *isti'āḏa* und *basmala* meist vor den großen *uṣūl*, seltener (bes. bei den Iraqern) vor dem *farš al-ḥurūf*. Zuweilen als Einleitung auch ein Kapitel über die Vorzüge des Korans sowie über den Ḥadīṯ: „Der Koran ist in sieben *aḥruf* (Wendungen) herabgekommen". Vereinzelt auch Ausführungen über die Verszählung, in einem eigenen Kapitel: vor jeder Sure in *tabṣira*, *talḫīṣ* u. a. (mit Angabe der mekk. oder med. Herkunft).

Das in den meisten Qirā'ātwerken auf die *uṣūl* folgende *farš al-ḥurūf* behandelt die Aussprachedifferenzen in nur einmal oder selten vorkommenden Wörtern. Dann aber auch die eigentlichen Textvarianten und die Lesevarianten, welche sich durch die Verschiedenheit des *ḍabṭ* ergaben. Nach der Art und Weise des *taisīr* finden sich in sehr vielen Werken am Ende jeder Sure Zusammenstellungen der in der betr. Sure vorhandenen auf -*ī* endigenden Wörter, in welchen die in den *uṣūl* erörterten Regeln über *ḥaḏf* bzw. *fatḥ al-jā'* zur Anwendung kommen. In einigen werden außerdem auch noch die Stellen zusammengestellt, in denen das große *iddiġām* eintritt, z. B. *talḫīṣ*. In fast allen Qirā'ātwerken wird das *farš al-ḥurūf* abgeschlossen durch ein Kapitel über das *takbīr* des Bazzī.

4. Verzeichnis der handschriftlich erhaltenen älteren Qirā'ātwerke[1].

Die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft gewährte mir im Frühjahr und Herbst des Jahres 1930 die Mittel, um an den Bibliotheken in Istanbul neben anderen Arbeiten die Bestände an Qirā'ātwerken zu sichten und zu sammeln. Diese

1 d. h. bis zur *šāṭibīja* ausschließlich.

Aufgabe dürfte sich gerade auf dem Gebiete der Qirā'ātwissenschaft besonders gelohnt haben; denn es stellte sich heraus, daß diese Literaturgattung in den zum Teil sehr alten und reichen Beständen der Stambuler Bibliotheken wider Erwarten gut vertreten war, so daß viele Werke zum Vorschein kamen, die weder in den bekannteren ägyptischen Bibliotheken vorhanden sind, noch auch aus den Stambuler Bibliothekskatalogen ersichtlich waren. Es wäre in den heutigen Zeiten ein aussichtsloses Unternehmen, an den Druck auch nur der wichtigsten dieser Werke zu denken. Andererseits aber kann die Wissenschaft sich nicht länger mit späteren Werken begnügen, wenn ältere in reicher Anzahl vorhanden sind. Deswegen entschloß ich mich diese älteren Quellen katalogmäßig aufzunehmen, und infolge der ganz erheblichen Verbilligung der Handschriftenreproduktion durch Kleinfilme erschien es mir damals nicht unmöglich, jeweils die besten Handschriften der wichtigen Werke in Photographien der Wissenschaft möglichst rasch zugänglich zu machen. Durch Herrn Professor Bergsträßer, München, ließ ich gelegentlich der Orientalistentagung in Wien 1930 der Vorstandschaft der *Bibliotheca Islamica* den Plan vorlegen, neben der Veröffentlichung durch Druckausgaben sich auch die Veröffentlichung von wichtigen Quellenwerken in Filmausgaben angelegen sein zu lassen und parallel zu diesen Filmausgaben eine Sonderserie von Katalogen, nach Literaturgebieten geordnet, erscheinen zu lassen. Die Vorteile eines solchen Planes, zu dem sich die Vorstandschaft der *B. I.* grundsätzlich auch einverstanden erklärte, liegen auf der Hand: die neugefundenen Originalwerke sind dem Wissenschaftler aus dem Katalog sofort ersichtlich und jederzeit zugänglich und zwar zu Preisen, die unter den Gestehungskosten eines Buches von demselben Umfang liegen. Ferner ermöglichen es genauere Angaben über die Kapiteleinteilung, auch Einzelabschnitte aus den betreffenden Werken zu bestellen. Als Zentralstelle solcher Filmbibliotheken hatte ich mir die Bibliothek der DMG vorgestellt[1]. Die weitere Verarmung der Deutschen Wissenschaft begrenzte auch dieses bescheiden gesteckte Ziel. Ich danke den Herausgebern der *Islamica* besonders, daß sie es ermöglicht

---

1 Vgl. dazu meine Ausführungen im *Zentralblatt für Bibliothekswesen* (1932), p. 182—88: „Die Leica im Dienste der Hss.-Forschung".

haben, wenigstens einen Teil dieses Planes zu verwirklichen, nämlich meine Aufzeichnungen über die Stambuler Hss. mit Hinweisen auf die in europäischen Bibliotheken befindlichen älteren Quellen zu veröffentlichen. Diese haben eine wertvolle Bereicherung und Vervollständigung erfahren durch die Notizen, welche Bergsträßer[1] in ägyptischen Bibliotheken sammelte und mir zu diesem Zweck zur Verfügung stellte. In der Reproduktion der Handschriften ist ein bescheidener Anfang gemacht, insofern ich selbst noch eine Anzahl von Hss. aufnehmen konnte, wozu mir auch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft eine sehr dankenswerte Hilfe leistete, und Ritter, Istanbul, hat nachträglich die Sammlung noch durch die Filme sehr wertvoller Hss. bereichert[2]. Es ist zu hoffen, daß sich in Bälde der ganze Plan verwirklichen läßt.

Vorbemerkung: Falls kein Ort angegeben ist, handelt es sich um Bibliotheken in Istanbul. Diese werden auch in der neuen türkischen Orthographie angeführt. Die Werke sind durchlaufend numeriert, verschiedene Hss. ein und desselben Werkes durch Buchstaben des Alphabets bezeichnet.

Tafsīr

Kitāb ma'ānī 'l-qur'ān von Abū Bekr Jaḥjā b. Zijād b. 'Abdallāh al-Farrā' (gest. 207 d. H.). Über den Verfasser und sein Werk siehe G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, 129.

a) Vehbi Ef. 66: Auf die sehr alte, auch paläographisch sehr interessante Hs. hat schon H. Ritter in *Philologica II* (*Der Islam* XVII, 249) aufmerksam gemacht. Beginnt: الحمد لله رب العالمين وصلى الله وبارك وسلم على محمد خاتم النبيين وعلى آله اجمعين وعلى جميع الانبياء والمرسلين واياه اسئل التوفيق والصواب وحسن الثواب والعصمة من الخطأ والزلل فى القول والعمل . . . هذا كتاب فيه معانى القرآن املاه علينا ابو زكريا يحيى بن زياد الفرّاء رحمه الله عن حفظه من غير نسخة فى مجالسه اول النهار من

1 Bergsträßer hatte schon 1917/18 einen großen Teil der Stambuler Bestände aufgenommen und 1930 diese Notizen ergänzt, 1918 auch die Damascener Hss. wenigstens flüchtig aufgezeichnet. Ihm verdanke ich viele Berichtigungen und Ergänzungen meiner Arbeit.

2 Ihm danke ich auch herzlich für die Mühe, daß er einige Lücken in meinen Aufzeichnungen ergänzt hat.

ايام الثلاثاوات والجمع فى شهر رمضان وما بعده من سنة اثنتين وفى شهور سنة ثلاث وشهور من سنة اربع ومائتين قال حدثنا محمد بن الجهم قال حدثنا الفرّاء قال تفسير مشكل اعراب القرآن ومعانيه قال فاول ذلك اجتماع القرّاء وكتّاب المصحف على حذف الالف من بسم الله.
Format der Hs.: 21×18 cm; Schriftsp.: 18×15,5 cm. 220 Folien zu 27 Zeilen. Die Hs. ist außerordentlich sorgfältig geschrieben mit *Ihmāl*zeichen. Der Schriftduktus trägt noch sehr deutliche Spuren des Kufischen an sich, vielleicht ist er noch früher anzusetzen als es Ritter tut (3. Jhdt. d. H. ?). Erstes und letztes Blatt nicht gut leserlich. Die Hs. ist in *ǧuz'* eingeteilt. Erster *ǧuz'* fol. 1—28 r. Bricht ab mit Sure *Insān*. Die Preuss. Staatsbl. Berlin besitzt davon Photographien.

b) Eine vollständige Hs. davon ist Nuru Osmaniye 459. Beginnt: حدثنا ابو منصور نصر مولى احمد بن رستة قال حدثنا ابو الفضل يعقوب بن يوسف بن معقل النيسابورى سنة احدى وسبعين ومائتين..
Format: 32×20,5 cm.; Schriftsp.: 23,5×13 cm. 187 Folien zu 31 Zeilen. Kalligraphische Schrift (ca. 1150 d. H.) mit roten Überschriften, dünnes Papier. Die Hs. ist keine Abschrift der vorigen, enthält ziemlich viele Abweichungen, aber scheint aus einem sehr guten Original abgeschrieben zu sein.

Das Werk gehört strenggenommen nicht zur Qirā'ätliteratur, sondern zum *tafsīr*, es enthält aber so reiches Material zur Qirā'ät-wissenschaft (auch über Orthographie des Koran), daß es füglich als deren ältestes Quellenwerk an die Spitze gesetzt werden darf, mit dem Geleitwunsch: es möge bald im Druck der Öffentlichkeit zugänglich werden!

A. ALLGEMEINE LESARTENWERKE

1. Über die Sieben Leser.

1. Das *kitāb al-ḥuǧǧa* von Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Aḥmed b. ʿAbdalġaffār al-Fārisī, gest. 377 d. H. Über den Verfasser siehe G. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, 110. Der in der Einl. erwähnte Abū Bekr Muḥ. as-Sarī daselbst p. 103.

a) Murat Molla 6: Titel: الجزء الاول من كتاب الحجة للقرأة[1] السبعة قراء الامصار بالحجاز والعراق و الشام الذين ذكرهم ابو بكر بن مجاهد

1 Im Titel des 3. Bandes ائمة statt قرّاء.

بسم الله الرحمن الرحيم Beginn fol. 1 v.: تصنيف ابى على النخ. الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى جميع الانبياء والمرسلين وسائر عباده الصالحين اما بعد اطال الله بقاء الامير الجليل عضد الدولة وتاج الملة وادام له العزة والبسطة . . . . فان هذا كتاب نذكر فيه وجوه قراءات القرّاء الذين ثبتت قراءاتهم فى كتاب ابى بكر احمد بن موسى بن العباس بن مجاهد رحمه الله المترجم بمعرفة قراءات اهل الامصار بالحجاز والعراق والشام بعد ان نقدم ذكر كل حرف من ذلك على حسب ما رواه واخذناه عنه وقد كان ابو بكر محمد بن السَرِىّ شرع فى تفسير صدر من ذلك فى كتاب كان ابتدأ باملائه وارتفع منه ببعض ما فى سورة البقرة من وجوه الاختلاف عنهم وانا اسند اليه ما فسّر من ذلك فى كتابى هذا.

Der 1. Band behandelt die 1. und 2. Sure, schließt p. 477 mit: آخر الجزء الاول بمصر فى شوال من سنة سبع[1] يتلوه فى الثانى فى قوله اختلفوا فى ضم التاء ورفع اللام وفتحها من قوله لا تسال. Ebenda Qara'avermerk: قرات هذا الجزء بثغر طرابلس فى المحرم سنة سبعين واربع مائة. Dann von anderer Hand der Zusatz: وهو بخط طاهر بن غلبون النحوى المصرى. Diese selbe Hand hat auch auf S. 1 über dem Titel den Vermerk angebracht: هذا الكتاب وهو الحجة بخط طاهر بن غلبون المصرى النحوى . . ., ähnliche Angabe Bd. 2, Titelseite rechts unten. Daß es sich hier um eine Fälschung handelt, ergibt sich daraus, daß sich auch zu Band 2 u. 3 Ferāġvermerke finden, die von erster Hand geschrieben sind, bei denen aber der ursprüngliche Name des Schreibers ausradiert und darüber der Name des Ṭāhir b. Ġalbūn gesetzt ist[2].

Format der Hs.: 21×17 cm, Schriftsp.: ca. 16×12 cm; 17 Zeilen, 476 Seiten. Sehr kräftige, deutliche maġribinische Schrift, reich vokalisiert. Braunes dünnes Papier, der Schriftspiegel ist teilweise sehr dunkel. Am Rande leicht wurmstichig. Die Hs. ist noch von der ersten Hand sorgfältigst durchkollationiert und mit einigen Randbemerkungen versehen, welche durch das Binden teilweise abgeschnitten worden sind. Alter Lederband.

Murat Molla 7: Fortsetzung, d. i. 2. Band obigen Werkes,

1 Nach dem 2. Bande ist es das J. 427.

2 Der Name des Schreibers, welcher ursprünglich an der Stelle des Ṭāhir b. Ġalbūn dagestanden war, war etwa doppelt so lang gewesen.

beginnt mit einer Inhaltsangabe, der zufolge der Bd. den Schluß der Sure 2 bis Anfang der Sure 6 enthält. Beginnt: بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا رب اختلفوا فى ضم التاء ورفع اللام وفتحها وجزم اللام من قوله ولا تسال عن اصحاب d. i. S. 2 A. 119. Seite 471: آخر الجزء الثانى والحمد لله كثيرا كتبه طاهر بن غلبون بمصر وفرغ منه فى ذى القعدة من سنة سبع وعشرين واربع مائة. و يتلوه فى الثالث سورة الاعراف وصلى الله .... Beschreibung wie vorher.

Murat Molla 8: 3. Band obigen Werkes, beginnt mit einer Inhaltsangabe, der zufolge der Band den Anfang der Sure 7 bis Sure 21 enthält. Anfang: بسم الله الرحمن الرحيم عونك يا رب سورة الاعراف اختلفوا فى تشديد الذال وتخفيفها وزيادة ياء فى قوله عز وجل قليلا ما تذكرون.

Seite 501: آخر الجزء الحادى[1] الثالث والحمد لله كثيرا كتبه طاهر ابن غلبون بمصر وفرغ منه فى ذى الحجة .... ٤٢٧ يتلوه فى الرابع سورة الحج. Beschreibung wie oben. S. 224—248 ist die untere Hälfte, S. 239 bis 246 auch der obere Teil der Blätter stark durch Wasser beschädigt, was zur Folge hatte, daß sich jede Seite auf der gegenüberliegenden abfärbte.

Murat Molla 9: Fol. 1 v. بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد ذكر اختلافهم فى سورة الحج اختلفوا فى قوله تعالى سكارى فى ضم السين.

Seite 507: تمّ الجزء الرابع وهو آخر كتاب الحجة والحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وعلى اهله وسلامه وذلك فى المحرم يوم عاشوراء من سنة ثمان وعشرين واربع مائة.

Dann von anderer Hand: هذا الكتاب اربعة اجزاء وهو كامل وهو بخط طاهر بن غلبون النحوى.

b) Şehit Ali 26 und 27 enthalten ungefähr die zweite Hälfte des *kit. al-ḥuǧǧa*. Şehit Ali 26 beginnt mit den Worten: الله فتقول حافظ الله خير من حافظكم كما قلت حفظ الله الخ. Fol. 6 v.: ذكر اختلافهم فى سورة الرعد. Schließt fol. 388 v. mit der Behandlung von سقفا in S. 21 A. 32.

Şehit Ali 27 beginnt mit: الجزء الحادى والعشرون من كتاب الحجة للائمة السبعة من قراء الامصار. Format der Hss.:

---

1 الحادى ausgestrichen; s. Bem. zu Hs. b.

32×19 cm; Schriftspiegel: 24×13 cm, 15 bis 16 Zeilen; 388 u. 360 Folien. Sehr deutliche maġr. Schrift mit brauner Tinte auf dünnem gelblichem, teilw. dunkelbraunem Papier. Vollständig vokalisiert mit Ihmālzeichen, schöne alte Lederbände, doch fehlt beim ersten Band der vord. Deckel. Die Hss. haben fast regelmäßig nach 30 Folien Ferāġvermerke des Schreibers, z. B. 239 r.: وكتبه العباس بن احمد ابن ابى مواس الكاتب فى شهر رمضان من سنة اربع وسبعين وثلثمائة المباركة. Das Verschreiben des Abschreibers im 4. Band der Murat Molla-Hs. (s. oben!) bestätigt, daß auch jener Hs. ein Original mit der *ǧuz'*-Einteilung zugrunde lag.

Der Schriftspiegel dieser Hss. ist teilweise so von der Tinte zerfressen, daß sie mit äußerster Vorsicht behandelt und möglichst bald photographiert werden müßten, sonst zerfallen ganze Seiten.

c) Feizullah 3 ist ebenfalls die zweite Hälfte des Werkes, von Sure 13 an. Titel von neuerer Hd., beginnt 1 v.: الثالث من كتاب الحجة تاليف الشيخ الامام ابى على الحسن بن عبد الغفّار الفارسى توفى ٣٧٧.

fol. 1 v.: بسم الله الرحمن الرحيم رب وفق ويسر ذكر اختلافهم فى سورة الرعد. Ferāġvermerk fol. 249 r.: تم كتاب الحجة ... وفرغ من تحريره الفقير الضعيف المحتاج الى رحمة الله الراجى عفو الله ابو عبد الله محمد بن احمد بن ابى بكر بن خليل الهمزدقانى غفر الله له ولوالديه ولكافة المسلمين بمدينة دمشق حرسها الله من الافات ووقاها من العاهات وذلك ... فى سنة اثنين واربعين وستمائة هجرية نبوية. Format der Hs.: 25,5×17 cm; Schriftsp.: 21,5×13,5 cm. 249 Folien. Sehr schöne, reich vokalisierte Schrift mit brauner Tinte, auf starkem Papier. Die Kapitel- und Surenüberschriften sind durch bes. große Schrift mit etwas dunklerer Tinte hervorgehoben. Lederband.

d) Der Katalog von Rustem Paşa ders-hanesi weist unter Nr. 3 einen weiteren Band dieses Werkes aus. Dieser Band ist aber nicht mehr zu finden. Eine handschriftl. Notiz im Katalog dieser Bibl. besagt, daß der Band in das Evkafmuseum gebracht wurde. Meine Nachforschungen dort haben aber zu keinem Ergebnis geführt.

e) Ferner in Kairo, Ägypt. Bibliothek, *qirā'āt* 462 die Photographie einer sehr schönen Hs. aus Alexandrien, in 7 Bänden, von denen der 6. fehlt. (B.)

2. *kitāb al-hādī* von Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Sufjān al-Qairawānī (gest. 415 d. H.). *Našr* I 65.

Fatih 61: Beginnt: الحمد لله الذى انار شهاب الحق واطفأ شبهات الباطل وانما قصدنا فى هذا الكتاب الى ما عليه جمهور اكثر الكافة ولم نقصد فيه الى كثرة الدرايات[1].
Es folgt ein Kapitel تسمية القراء, dann استعاذة u. بسملة. Die *uṣūl* stellt der Verfasser nicht gesondert zusammen, sondern behandelt sie jeweils an den Stellen, wo sie erstmals zur Anwendung kommen. Er erörtert im Folgenden: نقل الحركة — الادغام — اختلاف القراء فى الوقف على الهموز — ترتيب الهمزة الساكنة فى النون — فى حروف مرتب مخارجها — اختلافهم فى دال «قد» الخ الوقف على هاء — فى الفتح والامالة — فى الوقف — الساكنة والتنوين فى الحروف — تفخيم الراءات — فى تفخيم اللامات وترقيقها — التانيث التى قل دورها —; am Schluß des Buches ein Kapitel über das *takbīr*.

Format der Hs.: 17×11 cm; Schriftsp.: 11×5 cm. 102 Folien zu 23 Zeilen. Fast kalligraphische, ältere Schrift. (B.)

3. *kit. at-tabṣira* von Abū Muḥammed Makī b. Abī Ṭālib b. Muḥ. b. Muḫtār al-Qaisī al-Qairawānī ṯumma al-Andalusī (gest. 437).

Berlin, Preuß. Staatsbibl. 577 (Lbg. 233).
Beginn und Kapitelüberschriften des Buches siehe Ahlwardt I unter Nr. 577; dortselbst unter Nr. 578 (Pm. 17) das größere Werk des Verfassers, als Kommentar zur *tabṣira*: *kit. al-kašf 'an wuǧūhi 'l-qirā'āt wa'ilaliha waḥuǧaǧihā*.

a) Nuru Osmaniye 55: Titel fehlt. Format der Hs.: 18×11 cm; Schriftsp.: 11,5×6,5 cm (goldumrandet). 162 Folien zu 17 Zeilen. Sehr schöne neuere Schrift mit vergoldeter Basmala auf blauem Grund, sehr schöner Einband. Auf fol. 162 v. Datum der Abschrift 1142, Kollationsvermerk 1143.

b) Selim Aga 8_1: fol 1 bis fol. 57 v. 29 Zeilen, gelbl. Papier, sehr enges, aber deutliches *Ta'līq*, dat. 1196 d. H.

---

1 So die Hs., doch wahrsch. الروايات

4. *kitāb ǧāmiʿ al-bajān* von Abū ʿAmr ʿOṯmān b. Saʿīd ad-Dāni (gest. 444). Über den Verfasser vgl. Einleitung zum *taisīr*!

a) Nuru Osmaniye 62_1: Titel: كتاب جامع البيان فى القراءات السبع للامام الحافظ الكبير ابى عمرو.

Beginnt: الحمد لله بارى الانام بحكمته، وفاطر السموات والارض بقدرته، الاول بلا عديل و الآخر بلا مثيل .... اما بعد ايّدكم الله بتوفيقه وامدّكم بعونه وتسديده فانكم سألتمونى اسعافكم برسم كتاب فى اختلاف قراءة الايمة السبعة بالامصار محيط باصولهم وفروعهم مبين لمذاهبهم واختلافهم جامع للمعول عليه من رواياتهم والمأخوذ به من طرقهم. Es folgen dann bis fol. 39 r. die Angaben über die 7 Leser und ihre Überlieferer. Die Kapitelüberschriften sind:

39 r.	باب ذكر الاستعاذة
39 v.	باب ذكر مذاهبهم فى التسمية والفصل بها بين السورتين
41 v.	باب ذكر اختلافهم فى ذكر فاتحة الكتاب
42 v.	باب ذكر قولهم فى ضم ميم الجمع وفى اسكانها
45 r.	باب ذكر مذهب ابى عمرو فى الادغام
50 r.	ذكر اختلافهم سورة البقرة
50 r.	باب ذكر مذاهبهم فى صلة هاء وفى عدم صلتها
51 r.	باب ذكر مذاهبهم فى زيادة التمكين لحروف المد واللين
57 v.	باب ذكر مذاهبهم فى الهمزتين المتلاصقتين فى كلمة
61 r.	باب ذكر مذاهبهم فى الهمزتين المتلاصقتين فى كلمتين
65 r.	باب ذكر مذاهبهم فى الهمزة المفردة
65 r.	باب ذكر بيان مذهب ورش عن نافع فى تسهيل الهمزة الساكنة و المتحركة
67 r.	باب ذكر بيان مذهب الاعشى عن عاصم فى تسهيل الهمزة
68 v.	باب ذكر مذهب ابى عمرو فى ترك الهمزة
	باب ذكر بيان مذهب هشام .. فى الوقف على الهمزة المتطرفة
	باب ذكر بيان مذهب حمزة فى تسهيل الهمزة المتوسطة
75 v.	باب ذكر مذاهبهم فى القاء حركة الهمزة على الساكن قبلها وفى تحقيقها
76 v.	باب ذكر مذاهبهم فى السكوت على الساكن الواقع قبل الهمزة
	باب ذكر مذاهبهم فى الاظهار والادغام

83 v. باب ذكر احوال النون الساكنة والتنوين ومذاهبهم فى بيان الغنة وادغامها

86 v. باب ذكر مذاهبهم فى الفتح والامالة

97 r. باب ذكر مذاهبهم فى الوقف على الممال فى الوصل

102 r. باب ذكر اللامات .... ترقيقهن وتغليظهن

104 v. باب ذكر مذاهبهم فى الوقف على مرسوم الخط

باب ذكر مذاهبهم فى الوقف على الحركات اللاتى فى اواخر الكلم و معنى الروم والاشمام

111 v. باب ذكر الحروف المفترقة واختلافهم فيها سورةً سورةً

Format der Hs.: 21,5 × 16 cm; Schriftsp. 17 × 9,5 cm. 29 Zeilen, 253 Folien. Sehr enge *Ta'līq*-Schrift, nicht immer leicht leserlich, etwa um 1150 geschrieben, aber anscheinend von einer sehr guten, alten Hs. Text sehr zuverlässig. Reichl. vokalisiert. Kollationiert und mit Randbemerkungen versehen. Nach 3 leeren Folien folgt das *kit. mufradat Ja'qūb* (Nr. 34).

b) Eine weitere Hs. davon Kairo, Äg. Bibl., *qirā'āt* م ٣.

5. Das *kit. at-taisīr* von Abū 'Amr 'Otmān b. Sa'īd ad-Dānī. Außer den in meiner Edition benützten Hss. habe ich noch folgende ältere Hss. vorgefunden:

a) Vehbi Efendi 6: Sie führt den Titel: كتاب لحفظ مذاهب القرّاء السبعة رحمهم الله فى القرآن وتبيين ذلك على المشهور عنهم من الطرق والروايات مع خلاف التطويل والتكرار والاعتماد على الايجاز والاختصار تصنيف الشيخ ابى عمرو الخ. Format der Hs.: 16,5 × 12,5 cm; Schriftsp.: 14,5 × 10 cm. 20 Zeilen, unpaginiert. Sehr deutl. Schrift, braune Tinte auf gelbl. Papier. Rote Überschriften. Teilweise stark wasserbeschädigt, etwas wurmstichig. Datiert vom J. 746 d. H.

b) Haci Beşir Aga 2: Datiert vom J. 752.

c) Murat Molla 5 und

d) Aya Sofya 75 (am Anfang u. Ende defekt!), beide etwa aus dem 8. Jhdt.

e) Damaskus, Ẓāhirīja, *qirā'āt* 55_2 (am Anfang defekt), von 530. (B.)

f) Kairo, Ägypt. Bibl. I, 106 (n. d. alten Katal.), von 734. (B.) Nach Jeffery's Mitteilung dort eine weitere von 790.

g) Außerdem hat das Legatum Warnerianum unlängst (nach briefl. Mitteilung C. v. Arendonk's) eine *Taisīr*-Hs.

vom Jahre 789 erworben: 88 Folien, 19 Zeilen, Schriftsp. 10,5 × 15,5 cm. Erstes Blatt fehlt, deutl. Schrift, wasserfleckig, aber überall gut lesbar.

6. *kit. šarḥ al-hidāja* von Abū 'l-'Abbās Aḥmed b. 'Ammār al-Mahdawī. Nach *ṭabaqāt al-qurrā'* des Ibn al-Ǧazarī war er der Verfasser eines berühmten *tafsīr* und des hier kommentierten Buches *hidāja*. Starb nach 430 d. H.

Köprülü 20: كتاب شرح الهداية فى القراءات السبعة المشهورة بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد نبيه الكريم . . . اما بعد حمد الله بجميع محامده... فان العلم جوهرة شرفها استعمالها وصيانتها ابتذالها وافضلُ ما رغب فيه منه الراغبون وجدَّ فى طلبه الطالبون علم كتاب الله الكريم "الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد"[1] وقد سألنى سائلون ان املى عليهم كتابا مختصرا فى شرح وجوه القراءات والاعتلال[2] على الروايات بغاية الاختصار وحذف التطويل والتكرار وان اجعل ذلك شرحا للكتاب المختصر فى القراءات السبع الذى كنت الّفته وسمّيته بكتاب الهداية فأجبتهم الى ذلك وجعلت هذا الكتاب املاء على حسب الامكان

2 r. الكلام على معنى اختلاف القرّاء وتأويل قول النبى عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف
3 v. هذا الكلام فى الاستعاذة والبسملة
5 v. ذكر الكلام على ما اختلفوا فيه فى امّ القرآن
6 v. فصل «عليهم» و«لديهم» و«اليهم»
8 v. فصل: فاما ميم الجميع [يعنى «-هم»]
9 v. هاء الاضمار
10 v. باب المدّ
15 r. باب الهمزة المتحركة
17 v. باب نقل الحركة
19 r. باب القول فى الهمزة الساكنة
20 r. باب القول فى الوقف على المهموز
26 r. باب القول فى الوقف على الحروف المتحركة وشرح الروم
27 v. باب القول فى الادغام
27 v. ذكر مخارج الحروف
28 v. ذكر اصناف الحروف

1 Koran S. 41 A. 42. 2 (?) والاعتدال.

32 v. القول فى النون و التنوين

33 v. القول فى الامالة

43 v. القول فى الوقف على هاء التأنيث

44 v. القول فى اللامات و الراءات

49 v. القول فى مذاهبهم فى الراءات

52 r. القول فى مذهب ورش فى الراءات

56 القول فيما اختلفوا فيه من سورة البقرة

Format der Hs.: 23,5 × 18 cm; Schriftspiegel 22 × 14 cm, doch ist vielfach bis zu den äußersten Rändern geschrieben, so daß die Innenränder kaum photographiert werden können. Außenränder sind vielfach vom Binder abgeschnitten. 21 Zeilen, 166 Folien. Sehr deutliche, langgezogene maġr. Schrift mit brauner Tinte. Das Papier ist infolge der Tinte auch zuweilen sehr gebräunt. Titelblatt, z. Teil überklebt, trägt einen Kollationsvermerk vom Jahre 9.7 (die Zehnerzahl ist verwischt). Die Rückseite des ersten Blattes hat Lücken, die von sehr früher Hand ergänzt sind. Fol. 166 ist überklebt, fol. 165 obere Hälfte fehlt, das Fehlende ist von späterer, nicht-maġribinischer Hand ergänzt. Das letzte Blatt hat den Ferāġvermerk: كمل الكتاب والحمد. . . . في شهر ربيع الآخر من سنة خمس وثلثين وخمس مائة. Die Schrift zeigt sehr viele Merkwürdigkeiten. Das *Kāf* wird geschrieben wie ein *Dāl* mit einem darüber gesetzten *Hamza*. *Nūn*, *Ḏāl*, *Zain* haben drei diakritische Punkte statt einen. Die Hs. ist viel älter als der von jüngerer Hand geschriebene Ferāġvermerk angibt. Dieser ist wohl aus der Hs. übernommen, die als Vorlage für die Ergänzung diente, kann sich auch nicht gut auf die Ergänzung selbst beziehen, weil diese jüngeren Datums ist.

7. *šarḥ qaṣā'id* von Abū ʿAbdallāh Muḥammed b. Aḥmed b. Muṭarrif al-Kisā'ī al-Qurṭubī (gest. 454 d. H.). Von ihm ist in den *ṭabaqāt* und im *našr* des Ibn al-Ǧazarī kein Werk erwähnt. Schüler des Abū Muḥammed Makī.

Nuru Osmaniye 54: Titel ist überklebt; ob der obige, im Katalog angegebene, richtig ist, war mir nicht nachkontrollierbar. Das Buch beginnt: قال محمد بن مطرّف الكسائى رضى الله عنه الحمد لله مسبغ النعم وبارئ النسم اهل التقوى واهل المجد والكرم وبعد فانى لمّا نظرت الى دواوين

العلماء بهذا الشأن وتطلعت على تواليف القراء فى هذا الفن ابصرت اصول القراءات مفردة فى اوائل تواليفهم معراة فى مبتدأات تصانيفهم ثم بعد اختلاف القرّاء فى فرش الحروف سورة سورة على قدر معرفتهم . . . . وكان ابتداء جمعى لهذا الكتاب فى سنة ثلاث و عشرين واربع مائة ثم اخذت فى تنظيمه واعملت نفسى فى ترصيفه

2 r. ذكر معرفة تسمية هؤلاء القرّاء السبعة الذين قصدنا الى شرح قراءاتهم و ذكر من روى عنهم

2 v. اختيار القول فى معنى قول النبى صلعم انزل القرآن على سبعة احرف

7 v. ذكر مذاهب اهل العلم بالسنة و التأويل و مذاهب هؤلاء القراء السبعة

11 v. قوله السراط المستقيم

Der Verfasser zitiert sehr häufig Sībaweihi; fol. 29 r. ein *kitāb al-iddiġām* von ihm.

Format der Hs.: 20,5 × 15 cm; Schriftsp. 15,5 × 11,5 cm. 19 Zeilen, 254 Folien. Ungelenkes, aber gut leserliches Nasḫī Braune Tinte auf gelbl. Papier. Rot umrandet. Reichlich vokalisiert. Datiert vom J. 602. Die Schrift stimmt zu diesem Datum; dieses selbst ist aber nicht original, sondern mit schwarzer Tinte über eine andere Zahl der ersten Hand geschrieben. Von derselben Hand und mit derselben Tinte ist auch am Anfang des Buches der Name des Verfassers: الكسائى رضى الله عنه. ergänzt. Leicht wurmstichig.

8. *kitāb al-iktifā'* von Abū 't-Ṭāhir Ismā'īl b. Ḫalaf b. Sa'īd b. 'Imrān al-Anṣārī (gest. 455 d. H.).

Nuru Osmaniye 53₁: Titel: كتاب الاكتفاء فى القراءات السبع المشهورة. Beginnt: بسم الله . . . . الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد خاتم النبيين . . . و لما رأيت علم القراءات من ابطأ العلوم رسخا وثباتا واسرعها اضطرابا وانقلابا لتكثر اختلافاتها واختلاط اسماء رُواتها بكثرة تردادها فى اثناء مسائلها مع انها لا تثبت بقياس ولا تستمرّ على اصل خفت على من قرأ علينا بالقراءات . . .

2 r. تسمية الايمة السبعة

6 r. الاستعاذة عند قراءة القرآن الفصل بين السورتين

6 v. فاتحة الكتاب

7 r. سورة البقرة [ذكر الم]

7 r. باب اختلافهم فى هاء الكناية [عن] الواحد المذكّر

7 v. باب اختلافهم فى المد والقصر
11 v باب الهمزة التى تترك من غير نقل فى الكلمة الواحدة
12 v. باب الهمزة التى تكون فاء من الفعل
13 r. باب مذهب ابى عمرو فى الهمزات السواكن
14 r. باب مذهب حمزة وهشام فى الوقف على الهمز
15 v. باب الادغام
17 v. باب الامالة
21 v. باب امالة ما قبل هاء التأنيث فى الوقف
22 v. باب الوقف على اواخر الكلم
23 r. باب مذهب حمزة فى السكت قبل الهمزات
23 v. باب مذهب ورش فى اللام المفتوحة
باب اختلافهم فى فرش الحروف

Format: 19×11,5 cm; Schriftsp.: 11×6,5 cm. 17 Zeilen, 106 Folien. Prachtvolles, enges Nasḫī (datiert vom Jahre 1150 d. H.), goldumrandet. Durch die Umrandung wurden die Innenränder des Schriftspiegels fast vollkommen durchschnitten. Schöner Titel und Basmala-Vignette. Schöner Lederband. In demselben Band noch eine Kopie des *kit. al-ʿunwān* (Nr. 9 d) und *kitāb tuḥfat al-iḫwān* von Ibn al-Ǧazarī über die Differenzen zw. der *šāṭibīja* und dem *ʿunwān*, 16 Folien.

9. *kitāb al-ʿunwān*, ein Auszug aus dem vorhergehenden Werk von demselben Verfasser (siehe Einleitung!). *Našr* I 63; Berlin, Preußische Staatsbibliothek 591 (= Spr. 382), 592 (= We. 1301).

a) Aya Sofya 58: Format 18,5×14 cm; Schriftsp.: 13,5×10 cm; 88 Folien zu 15 Zeilen. Deutliche Schrift, reichl. vokalisiert, leicht wurmstichig.

b) Carullah 19: Format 19,5×15 cm; Schriftsp. 15,5×12,5 cm; 22 Zeilen, 64 Folien. Gut lesbare, kräftige Schrift, nicht sehr alt. 1. und 2. Blatt wurmbeschädigt.

c) Atif Efendi 43: Format: 19×14 cm; Schriftsp.: 12×8 cm; 15 Zeilen, 70 Folien. Sehr schöne Schrift (um 1000 d. H.).

d) Auch Nuru Osmaniye 53_2, Selim Aga, *mulḥaqāt* 2, gute alte Hs., am Anfang und Ende ergänzt; 7. oder 8. Jahrh. Carullah 19, Abschrift von 612; Kairo, Taimur, *tafsīr* 174 (B.) u. a.

10. *šarḥ al-ʿunwān.* Ist ein Kommentar zu dem vorausgehenden Werk von ʿAbdaẓẓāhir b. Našwān b. ʿAbdaẓẓāhir

(gest. in Kairo 649). Davon sind in Istanbul noch mehrere Hss. vorhanden, z. B. Hamidiye 23, Nuru Osmaniye 80. Beginnt: الحمد لله المنعم بآلائه الجواد بعطائه ... وبعد فان الذى حملنى على شرح هذا الكتاب الموسوم بكتاب العنوان ....

11. *kit. al-iqnā'* von Abū Ǧa'far Aḥmed b. 'Alī b. Aḥmed b. Ḫalaf al-Anṣārī, genannt Ibn al-Bādaš (gest. 540 d. H.). *Našr* I 87.

a) Ragib Paşa 5: Titel: كتاب الاقناع فى القراءات السبع تأليف الشيخ الامام ابى جعفر احمد بن على بن احمد بن خلف الانصارى عُرف بابن البَاذَش. Beginnt: قال الاستاذ الاجل ابو جعفر ... الحمد لله الذى لم يجمع العلم لانسان ولا قصره على مكان ... وبعد فان العلم يتفاوت ويتفاضل والعلماء تتبارى وتتفاضل ... وانى تأملت كتابى الشيخين الامامين ابى محمد مكى بن ابى طالب القيسى وابى عمرو عثمن بن سعيد القرشى رضى الله عنهما التبصرة والتيسير ....

2 باب اسماء القرّاء ورواتهم واسانيدهم واسنادنا اليهم
18 v. باب التسمية
20 v. باب الادغام
22 r. مخارج الحروف و صفاتها
26 r. ذكر الادغام الكبير سمّوه كبيرا لانه اكبر من الصغير لما فيه من تصيير المتحرك ساكنا ... ولما فيه من الصعوبة
26 v. باب الهمزة
34 v. باب الادغام الصغير
36 r. حروف الهجاء
38 v. باب النون الساكنة و التنوين ذكر الابدال [يعنى ميما] و ذكر الاخفاء
40 r. شرح القسم الثانى من الادغام الصغير وهو ما سكونه عن حركة المختلف فيه من الساكن الذى تعرف حركته تسعة اصناف
41 r. باب الامالة
53 r. باب الراءات 55 v. الوقف على الراءات
56 r. باب اللامات
58 r. الوقف على الممال
60 v. باب الهمزة
64 v. الاستفهامان
68 r. باب نقل الحركة [فى مذهب ورش]
73 r. باب مذهب حمزة و هشام فى الوقف على الهمز

78 v. باب ذكر القرّاء مما جرى التسهيل على غير قياس سيبويه و آخر مسائل على التخفيف القياسى
85 r. باب المدّ
89 v. باب سكت حمزة
90 r. باب اختلاس الحركات و اسكانها
91 v. باب الهاءات: الهاءات هى ستة: هاء اصلية وهاء التأنيث وهاء بدل وهاء عوض [يعنى التى دخلت على ماء الاستفهامية فى مذهب البزى فى الوقف] وهاء سكت وهاء ضمير المذكر
94 r. باب الوقف: اشمام وروم
96 v. باب الوقف على الخط
101 v. باب ياءات الاضافة
103 v. باب الزوائد
104 v. باب اختلاف مذاهبهم فى كيفية التلاوة وتجويد الاداء
107 r. باب ما خالف فيه الرواة ايمتهم
114 r. فرش الحروف
135 v. لفظ التكبير

Format der Hs.: 27 × 18 cm; Schriftsp.: 20 × 12,5 cm. 19 Zeilen, 136 Folien. Große, kräftige Schrift, rote Überschriften. Sehr wenig punktiert, nicht immer gut leserlich. Viele Bemerkungen und Kollationsvermerke am Rand; Dat. vom J. 822.

b) Enderun 148. Konnte die Hs. nicht einsehen.

12. *kitāb al-mūǧiz* von Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī b. Ibrāhīm al-Ahwāzī (gest. 446 d. H.). Davon eine Hs. in Kairo, Azhar, *qirā'āt* 4. Der Titel: الموجز فى القراءات فى طريق السبع. (B.)

13. *kitāb al-kāfī* von Abū ʿAbdallāh Muḥammed b. Šuraiḥ ar-Raʿīnī al-Išbīlī al-Andalusī (gest. 476 d. H.). *Našr* I 66. Liegt gedruckt vor als Randdruck zu dem *kit. al-mukarrar* (über die Sieben!) von Abū Ḥafṣ ʿOmar b. Qāsim b. Muḥammed al-Anṣārī, Maṭbaʿat dār al-kutub al-ʿarabīja al-kubrā 1326. Eine Hs. davon Selim Aga 8_2: fol. 58 r.—101 v. Siehe u. Nr. 3b!

14. *Šarḥ al-ġāja* (des Abū Bekr Aḥmed b. al-Ḥusain b. Mihrān, gest. 381, *našr* I 88) von Abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Muḥammed b. Ibrāhīm aḍ-Ḍarīr al-Quhundarī (so *buġja*), vgl. außer *buġja* noch *iršād* des Jāqūt 5, 410; 5, 100—101. Davon eine Hs. in Kairo, Taimur Paša, *tafsīr* 344; datiert von 413, nur die erste Hälfte umfassend: Ibn Mihrān habe sich in der *ġāja* äußerster Kürze befleißigt und unter Hinweis auf sein Buch

al-kāmil fī ʿilal al-qirāʾāt die *ʿilal* unberücksichtigt gelassen, deshalb dieser Kommentar. Auf die Einleitung folgt die *fātiḥa*. Die Begründungen werden eingeleitet durch *waḥuǧǧatuhum fī ḏālika*. (B.)

15. *kitāb at-taǧrīd* von Abū 'l-Qāsim ʿAbdarraḥmān b. Abī Bekr aṣ-Ṣiqillī (so vokalisiert die Hs.!), bekannt als Ibn al-Faḥḥām (gest. 516 d. H.), davon eine Hs. als noch nicht katalogisierte Neuerwerbung der Ägyptischen Bibliothek in Kairo.

Titel: التجريد لبغية المريد.

Enthält folgende *uṣūl*: الهمز وضروبه — المد — نقل الحركة — ذال «اذ» — تاء التأنيث — الادغام — الوقف — السكوت — اختلافهم فى التكبير — فرش الحروف — الاستعاذة — راءات ورش — الامالة. Reihenfolge der Leser: Ibn Kaṯīr, Nāfiʿ, Ibn ʿĀmir, Abū ʿAmr, die Kufenser. Für jeden Imām bringt das Werk zwei Überlieferer. Bei al-Kisāʾī fungiert abweichend vom Üblichen al-Laiṯ b. Ḫālid Abū 'l-Ḥāriṯ als erster. Ziemlich moderne Schrift. (B.)

2. Über acht Leser

16. *kitāb at-taḏkira* von Abū 'l-Ḥasan Ṭāhir b. ʿAbdalmunʿim b. Ġalbūn (gest. 399 d. H.). *Našr* I 72.

a) Vehbi Efendi 17: Titel: كتاب التذكرة فى القراءات تأليف الشيخ ابى الحسن طاهر بن عبد المنعم بن غلبون المقرئ.

قال ابو الحسن .... اما بعد حمد الله بجميع محامده على جميع اياديه ومننه والصلاة على نبيه والسلام فانى اذكر فى هذا الكتاب [ان] ما تأدى الىّ من قراءة ايمة الامصار المشهورين بالايجاز تذكرة للعالم و تقريبا على المتعلم اذ كان سلفنا رحمة الله عليهم قد كفونا بما بسطوه فى كتبهم من فنون القراءات وذكر مناقب الايمة وكثرة الروايات مؤونة التطويل فلذلك اثرت انا فى هذا الكتاب تقريب التراجم وجمع الاصول وتهذيب الفروع وذكر المختلف فيه والامساك عن المتفق عليه الا فى مواضع تدعو الحاجة الى ذكرها ليسهل حفظه ويقرب متناوله ان شاء الله وانا اذكر ما صح لدى عن الايمة رحمهم الله و هم نافع .... ويعقوب

2 r. باب ذكر الاسانيد
11 v. باب الاستعاذة
باب البسملة
12 r. ذكر اختلافهم فى فاتحة الكتاب
14 v. باب الادغام الكبير لابى عمرو

21 r. باب اختلافهم فى هاء الكناية عن الواحد المذكّر
23 r. باب اختلافهم فى الميم
25 r. باب اختلافهم فى المد والقصر
27 r. باب اختلافهم فى الهمزتين من كلمة واحدة
28 v. باب اختلافهم فى الهمزتين من كلمتين
32 r. باب اختلافهم فى نقل حركة الهمزة
33 r. باب ذكر الهمزة التى تترك بغير نقل فى الكلمة الواحدة
36 v باب الهمزة الساكنة التى تكون فاء من الفعل
37 r. باب مذهب ابى عمرو فى الهمزات السواكن
40 r. باب بيان مذهب حمزة وهشام فى الوقف على الهمزة
52 r. باب الادغام [يعنى الصغير]
54 r. باب اختلافهم فى ستة اصول من الاظهار والادغام
54 v. باب اختلافهم فى التنوين والنون الساكنة وفى الغنة
55 r. باب اختلافهم فى الفتح والامالة وبين اللفظين
66 v. باب بيان مذهب ورش فى الراء المفتوحة
68 v. باب بيان مذهب الاعشى فى الامالة
68 v. باب امالة قتيبة
70 r. باب امالة نصير
70 v. باب اختلافهم فى امالة ما قبل هاء التأنيث فى حال الوقف عليها
73 v. باب بيان مذهب ورش فى تفخيم اللام
74 r. باب بيان مذهب حمزة فى الوقف على لام المعرفة
باب اختلافهم فى فرش الحروف
206 v. باب ذكر التكبير للبزى

Format der Hs.: 23×17 cm; Schriftsp.: 17×10 cm. 17 Zeilen, 209 Folien. Große deutliche Schrift mit dunkelbrauner Tinte auf gelbl. Papier. Reichl. vokalisiert. Die ersten Folien etwas wasserfleckig, leicht wurmstichig. Datiert 606 d. H.

b) Atif Efendi 49: Format 16,5×10,5 cm; Schriftsp. 11×6 cm, goldumrandet. Sehr enges *Taʿlīq*.

17. *kitāb al-muḫtār* von Abū Bekr Aḥmed b. ʿUbeidallāh b. Idrīs (ḤḤ. Nr. 11586).

Verfasser sonst unbekannt. Er nennt als Lehrer Muḥammed b. Ḥaijān u. Muḥammed b. Ismāʿīl, welche beide Schüler des Ibn Muǧāhid waren (nach den Isnaden).

Carullah 18: Titel: كتاب المختار فى معانى القراءات .... اهل الامصار املاء الشيخ ابى بكر احمد بن عبيد الله بن ادريس

الحمد لله حمد مقرّ بربوبيته شاهد بوحدانيته راغب فى رحمته خائف من عقوبته وصلى الله على خير خلقه محمد و عتر‹ته› اما بعد فان اصحابنا من حفاظ الكتاب «الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه»[1] سألونى ان املى عليهم معانى ما اختلفت فيه القرأة الثمانية مُن اهل الامصار الخمسة وهم عبد الله بن كثير .. نافع .. ابن عامر .. عاصم وحمزة والكسائى .. وابو عمرو .. ويعقوب

Format: 25,5×17 cm; Schriftsp.: 20,5×13 cm. 25 Zeilen, unpag., ca. 124 Folien. Sehr deutliche, etwas unbeholfene, weite Schrift; braune, teilweise auch schwarze Tinte, auf starkem, gelbl. Papier, reichlich vokalisiert. Rote Punkte und Kreise zur Unterscheidung der Abschnitte. Die ersten zwei Folien sind in der Mitte von oben bis unten stark beschädigt, das dritte Folium noch leicht; sonst sehr gut erhalten. Datiert 576 d. H.

18. *kitāb al-wağīz* von Abū ʿAlī al-Ḥasan b. ʿAlī b. Jazdād b. Hurmuz al-Ahwāzī (gest. 446 d. H.). Verfasser des unter Nr. 12 gen. *kit. al-mūğiz*. *Našr* I 79. Davon eine Hs. in Kairo, Ägypt. Bibl., *qirā'āt* 169. Der Titel lautet: الوجيز فى شرح اداء القراء الثمانية المشهورين. Regelmäßiges *Nasḫī*, dat. 1142 d.H.

Vielleicht ist auch London, Brit. Museum Or. 4015 ein Fragment dieses Werkes (vgl. Rieu Nr. 85!).

19. *kitāb al-mūḍiḥ* von Abū ʿAbdallāh Naṣr b. ʿAlī al-Fārisī.

a) Ragib Paşa 16: Titel: كتاب الموضح[2] فى وجوه القراءة وعللها الّفه الامام ... ابو عبد الله نصر بن على.

الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب واوسعه فيه الحكمة والصواب .... وبعد فانى لما جمعت كتابى الموجز الموسوم بالمنتقى فى شواذّ القراءة سألنى قوم لما اعجبهم من كثرة جدواه مع قلّة حجمه وعظم نفعه مع صغر جرمه ان اجمع لهم كتابا يشتمل على وجوه قراءات القرّاء المشهورين اذ كانت حاجة الناس اليها اكثر واهتمامهم بها اوفر وان اسلك طريق الاختصار فيه ... فابتدأت بتأليف هذا الكتاب فحين ارتفع شطر منه صارت حوايل الدهر تحول دون تمامه وشواغل الوقت تعوق عن بغية القلب من هذا المراد واهتمامه حتى الهم الله تعالى الامير الاصفهسلار الاجل الكبير ابا سعيد سَنْقَر بن مودود — اعز الله نصره وجعل من مواسم الفتح والظفر عصره — الامرَ بنصبى فى جامعه المبارك الذى بناه فى شيراز لمذاكرة المعتنين بشىء من العلم فيه وحفظ رسمه عن اندراسه

---

1 S. 41 A. 42. 2 Die Hs. vokalisiert المُوضَح.

وتعفية اشياء لِأمنه وقصرت الكتاب على ذكر علل ما اورده الشيخ ابو الحسن على بن جعفر بن محمد الرازى السعيدى من القراءات فى كتابه الموسوم باختلاف القرّاء الثمانية اذ وجدت اهل بلادنا يقبلون عليه ويرجعون فى هذه الصناعة اليه وفيه قراءات ثمانية من ايمة القرّاء ومشاهير العلماء وهم الذين علت فى هذا الفن اقدامهم ... ابو معبد عبد الله بن كثير ..... ويعقوب وانما الحق يعقوب بهؤلاء السبعة اخيرا لكثرة روايته وحُسن اختياره ودرايته فانى قدمت امام الفرش من هذا الكتاب فصولا عشرة جعلتها تمهيدا لهذا العلم وتأصيلا وتوطئة لسبله وتسهيلا ...

2 v. الفصل الاول فى ذكر ايمة القراء الثمانية ...

6 v. الفصل الثانى فى ذكر الرواة وذكر الراوين عنهم والعلامات الدالّة على اساميهم .... وهذه علامات الرواة: معروف ف قالون ن قنبل ل ورش ش اسمعيل يل ابو بكر بن عياش ياش حفص ص سُليم م وربما يذكر باسمه اليزيدى يد وربما يذكر باسمه الدورى رى وربما يذكر باسمه ابن الحرث ث نصير ر روح ح رويس يس الوليد بن حسان الاصمعى ان

8 r. الفصل الثالث فى تجويد اللفظ بالقرآن وذكر ضروبه وصفة اللحن

9 v. الفصل الرابع فى حروف المعجم ووصف مخارجها

12 r. الفصل الخامس فى انقسام الحروف الى انواعها المختلفة

14 v. الفصل السادس فى أحياز الحروف التى تخرج منها ونسبتها اليها

15 r. الفصل السابع فى الهمزة واحكامها

17 v. الفصل الثامن فى الادغام

21 v. الفصل التاسع فى الامالة

23 v. الفصل العاشر فى الوقف

25 r. الاستعاذة والبسملة

28 r. سورة الفاتحة

اعلم ان القراءة المتفق على ارتضائها ضربان: احدهما الترتيل والثانى الحدر اما الترتيل فهو التمكث فى القراءة وفيه التحقيق وهو انما يكون للافهام او للرياضة او للتدبر واما الحدر فهو الاسترسال فى القراءة من غير مكث ولا عجلة وفيه التسهيل وهو انما يكون للاستكثار من القراءة ومن لم يمكنه حسن الاداء بالحدر فلا ينبغى ان يقرأ الا بالترتيل فانه هو الاصل وهو المأمور به فى قوله تعالى، ورتّلِ القرآن ترتيلا،[1] وقوله عز وجل، وقرءانا فرقناه لتقرأه[2] على الناس على مكث،[3]

Format der Hs.: 19,5 × 15,5 cm; Schriftsp.: 14 × 11,5 cm. 17 Zeilen, 293 Folien. Teilweise sehr enge Schrift, braunes,

1 S. 73 A. 4. 2 Ms.: ليقرا. 3 S. 17 A. 106.

stellenweise stark nachgedunkeltes Papier. Reichlich vokalisiert, mit vielen Randbemerkungen der 1. Hand.

Ferāġvermerk: وقع الفراغ من استملائه من مصنفه ادام الله علوه. فى السادس من جمادى الاولى سنة احدى وخمسين وخمس مائة Auf der letzten Seite der Vermerk des Verfassers, daß der Schreiber bei ihm gelesen habe, datiert 557 d. H.

b) Fatih 63: Format 22×15 cm; Schriftsp.: 14×18,5 cm. Junge Hs. dat. 1148 d. H. Scheint nach dem Ferāġvermerk eine Abschrift der vorausgehenden Hs. zu sein.

20. *kitāb mufīdat al-qirā'a* von Abū 'Abdallāh Muḥammed b. Ibrāhīm al-Ḥaḍramī. So der Titel des Buches im Katalog der Bibliothek Carullah 20. *Našr* I 92 nennt das Buch *kitāb al-mufīd fī 'l-qirā'āt aṯ-ṯamān*. Der Verfasser ist nach *našr* im Jahre 560 gestorben. Dort auch die Angabe, daß das Buch ein Auszug mit Ergänzungen aus dem *kit. aṭ-ṭalḫīṣ* des Abū Ma'šar aṭ-Ṭabarī ist. Letzteres ist vorhanden Berlin, Preußische Staatsbibl. 653 (Mq. 620). Ob die Hs. Carullah 20 wirklich identisch ist mit dem Buch, konnte ich wegen der Lücken nicht feststellen, doch behandelt sie sicher 8 Lesungen (d. h. die 7 und Ja'qūb).

Carullah 20: Titel und die ersten 8 Folien fehlen. Beginnt fol. 9 r.: فصل فى حروف المد واللين

10 v. فصل فى معرفة نقل حركة الهمزة الى الساكن الذى قبلها

11 r. فصل فى معرفة الهمزة المفردة

13 v. فصل اعلم ان حمزة لا ترك الهمزة المتحركة المتوسطة . . الّا فى . . .

20 v. فصل الامالة

23 v. فصل فى تغليظ اللامات

24 v. فصل فى معرفة ياءات الاضافة

30 r. فصل فى ذكر ما اتفق عليه القراء من اثبات الياء فيه فى الحالين ممالة

30 v. فصل فى معرفة الوقف على اواخر الكلم

فصل فى الوقف على المهموز

31 r. فصل فى الوقف على المشددة

31 v. فصل فى قوله تعالى «مالك»

فصل فى معرفة الف الوصل والف القطع

33 v. باب الفرش: فاتحة الكتاب

Am Ende jeder Sure sind wie im *taisīr* die *jā'* angegeben, aber auch die Stellen, in denen das große *iddiġām* vorkommt.

Bricht ab in der Sure 44. Format der Hs.: 17,3×12 cm; Schriftsp.: 14,5×9 cm. 68 Folien, 22 Zeilen. Sehr alte sorgfältige Schrift, fast ohne diakr. Punkte, aber Ihmālzeichen; im allgemeinen gut leserlich. Anfang bis fol. 22 in der unteren Hälfte der Wurmfraß, ebenso 38—52. Alter Lederband.

3. Über zehn und mehr Leser

21. *kitāb al-išāra* von Abū Naṣr Manṣūr b. Aḥmed b. Ibrāhīm al-ʿIrāqī. Er war ein Schüler des Abū ʾl-Farağ Muḥammed b. Aḥmed b. Ibrāhīm, der seinerseits wieder Schüler des Ibn Muğāhid und Lehrer des ad-Dānī war. Nach den *ṭabaqāt* des Ibn al-Ğazarī hat er auch ein *kit. al-mūğiz* verfaßt.

Nuru Osmaniye 52_1: Beginnt الحمد لله الاول بلا مثال والآخر بلا زوال الذى تفرّد بالوحدانية وتوحّد بالربوبية اما بعد يااخى وفقك الله لطاعته فانى اجبت ان اصنّف لك كتابا جامعا فى قراءات الايمة المعروفة المشهورة الموثوق بعلمهم منهم ابو عمرو .... وابن كثير ... ونافع ... وابن عامر ... وعاصم .. وحمزة ... والكسائى ... وابوجعفر يزيد بن القعقاع القاسلى[1] وابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمى وابو حاتم سهل بن محمد بن عثمن السجستانى وابو محمد خلف بن هشام بن غالب بن غراب البزار الكوفى ... وابين فيه مذهب كل واحد منهم فى قراءته من الانفراد والاتفاق والاظهار والادغام والتفخيم والامالة والمد والقصر والتشديد والتخفيف والحركة والاسكان والهمزة وترك الهمزة والاثبات والحذف وغير ذلك

Es folgt bis p. 16 die Darlegung der Isnāde, dann ohne vorausgehende *uṣūl* die Behandlung der einzelnen Stellen. 200 Seiten.

Beschreibung der Hs. siehe unter Nr. 22!

22. *kitāb al-ğāmiʿ* von Abū ʾl-Ḥusein Naṣr b. ʿAbdalʿazīz b. Aḥmed b. Nūḥ al-Fārisī aš-Šīrāzī al-Miṣrī (gest. in Ägypten i. J. 461).

Nuru Osmaniye 52_2: Anschließend an das *kitāb al-išāra* von Abū Naṣr (Nr. 21) folgt mit neuer Paginierung: الجزء الاول من كتاب الجامع لقراءات الايمة العشرة بعللها ووجوهها وزيادة عليها تصنيف الشيخ الامام ابى الحسين نصر بن عبد العزيز بن احمد بن نوح الفارسى المقرئ الشافعى الشيرازى المصرى توفى بمصر سنة احدى وستين واربعمائة.

1 ? viell. *al-qārī* (ohne hamza!). (B.)

Am Anfang sind etwa 14 Zeilen ausgelassen. Der Text beginnt mitten im Satz. Ebenso sind fol. 32 r. Mitte bis fol. 39 v. und fol. 43 nicht beschrieben.

Fol. 55 r. folgt mit neuem Titel der zweite Teil.

Format der Hs.: 22×16 cm; Schriftsp.: 16,5×9,5 cm. 29 Zeilen, 115 Folien. Sehr enges, aber gut leserliches *Ta'līq* (ca. 1100).

23. *kitāb al-mustanīr* von Abū Ṭāhir Aḥmed b. 'Alī b. 'Ubeidallāh b. Siwār al-Baġdādī (gest. 496).

a) Nuru Osmaniye 91:

Beginnt: قال الشيخ الامام العالم ابو طاهر احمد بن على بن عبيد الله ابن عمر بن سوار النحوى الحمد لله ولى الانعام وبارئ الاجسام . . . اما بعد فان اول ما ندبنا الله تعالى اليه وتعبّدنا به طلب العلم والعمل به لقول النبى صلعم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.

Darauf folgt eine Reihe von Ḥadīṯen, die sich auf die Koranlesung beziehen, dann die folgenden Kapitel, die nach der älteren Hs. Feizullah 9 angegeben sind:

6 v. ذكر ترتيبهم فى هذا الكتاب فابن كثير ونافع وابن عامر وابو عمرو وعاصم وحمزة والكسائى وابو جعفر ويعقوب وخلف
46 v. فصل ذكر ادغام ابى عمرو الموسوم بالكبير
47 v. فصل ذكر ادغامه على ترتيب حروف المعجم
55 r. باب النون والتنوين
55 v. باب الهمز الساكن فى الاسماء والافعال
57 r. باب الهمز المتحرك
58 v. باب يشتمل على مذهب حمزة فى الوقف بترك الهمز
60 v. فصل روى ورش عن نافع القاء حركة الهمزة على الساكن الذى قبلها
60 v. باب المد والقصر
61 v. باب الامالة
65 v. فصل يشتمل على وقف الكسائى
66 r. باب الهمزتين
67 v. فاتحة الكتاب

Die Hs. Nuru Osmaniye 91: 268 Folien zu 17 Zeilen, saubere, kleine Schrift (etwa 1100). Auf fol. 264 v. sind die Ferāġ- und Samā'vermerke des Originals aus den Jahren 549—633 mit abgeschrieben.

b) Nuru Osmaniye 92_2 die letzten 81 Folien, Beschreibung siehe bei Nr. 26 a!

c) Nuru Osmaniye 95_2: beginnt fol. 21 r. mit neuer Foliierung, 1—121 r. Beschreibung bei Nr. 35.

d) Feizullah 9: Format 22×20 cm; Schriftsp. 17×16 cm, 18 Zeilen, 131 Folien: Sehr schönes, langgezogenes *Nasḫī*, selten vokalisiert, auf sehr weichem, faserigen Papier, das bes. am Anfang des Buches durch Wasser schadhaft geworden, an den Ecken und Rändern auch teilweise bis zur Unleserlichkeit abgegriffen ist. Dat. v. J. 527.

24. *kitāb al-iḫtijār* von Abū ʿAmr ʿAbdallāh b. ʿAlī b. Aḥmed al-Baġdādī Sibṭ al-Ḫaijāṭ (gest. 541).
Köprülü 10: كتاب الاختيار فى اختلاف العشرة ايمة الامصار تصنيف الشيخ الامام الزاهد ابى عمرو عبد الله بن على بن احمد المقرئ النحوى سبط الشيخ السعيد ابى منصور محمد بن احمد بن على الخياط

الحمد لله النافذة قدرته القاطعة حجته العالية كلمته السابغة نعمته ... اما بعد فانك سألتنى اصلح الله سريرتك وبلّغك سؤلك وامنيتك واعلى فى الدارين درجتك ان اصنف كتابا يشتمل على اختلاف القرأة العشرة ايمة الامصار الخمسة فاجبتك الى ذلك راجيا ثواب الله فيما رسمت وجهدا فيما اخترت واردت ....

فصل فاول ما ابتدئ فيه ذكر اسنادى فى القراءة لكل واحد منهم ثم اسناد قراءته حتى تتصل برسول الله صلعم واتبع ذلك بذكر اختلافهم فى اصول القراءة واوضح مذهب كل واحد منهم على اختلاف اصحابه واتفاقهم فيها وهى الادغام والاظهار وتحقيق الهمز والتخفيف والامالة والتفخيم والمد والقصر وروم الحركة واشمامها فى الوقف ثم اذكر اختلافهم فى الحروف فى كل سورة على ترتيبها فى التلاوة وانسب الى اهل المصر اذا اتفقوا عليها والى الامام اذا اتفقوا الراوون عنه وكذلك الى جميع الناقلين فان اختلف نسبتها الى راويها باسمه ونسبه دون امامه اختصارا وتلخيصا

Es folgt die Anführung der eben genannten Isnade. Die Reihenfolge der Leser: Ibn Kaṯīr, Abū Ǧaʿfar, Nāfiʿ, ʿĀṣim, Ḥamza, al-Kisāʾī, Ḫalaf, Abū ʿAmr, Jaʿqūb, Ibn ʿĀmir.

33 r.	باب الادغام والاظهار
44 v.	باب الهمز
55 v.	باب الامالة والتفخيم
60 v.	باب المد والقصر

64 v. فاتحة الكتاب

218 v. باب التكبير

Format der Hs.: 21,5×14 cm; Schriftsp. 14,5×9 cm. 17 Zeilen, 219 Folien. Sehr schöne, deutliche Schrift mit brauner Tinte auf gelbem, dicken Papier, das gegen Ende leicht wurmstichig ist. Bis fol. 20 sind die Überschriften rot, aber meist auf der gegenüberliegenden Seite abgedrückt, später tiefschwarz. Die Hs. trägt Besitzervermerke, der früheste vom J. 753, sie ist selbst wesentlich älter.

25. *ġājat al-iḫtiṣār* von Abū 'l-'Alā' al-Ḥasan b. Aḥmed b. al-Ḥasan b. Aḥmed b. Muḥammed al-'Aṭṭār al-Hamaḏānī (gest. 569).

Nuru Osmaniye 86: Ohne Titel; dieser ist aus dem Ferāġvermerk ersichtlich. Beginnt: الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد فان هذه تذكرة فى اختلاف القرّاء العشرة الذين اقتدى الناس بقراءتهم وتمسّكوا فيها بمذاهبهم من اهل الحجاز والشام والعراق اقتصيتها من جميع ما قرأت به من القراءات

Es folgt die Aufzählung der Überliefererketten, dann:

34 v. الباب الاول فى الادغام والاظهار

40 v. الباب الثانى فى الهمز وتركه

54 r. الباب الثالث فى المد والتمكين

54 v. الباب الرابع فى السكت

55 r. الباب الخامس فى الامالة والتفخيم

67 r. الباب السادس فى فتح الياءات واسكانها

71 v. الباب السابع فى حذفها واثباتها

76 r. الباب الثامن فى الهاءات واحكامها

79 v. الباب التاسع فى ضم الميمات واسكانها

82 v. الباب العاشر فى اشياء باعيانها منها الوقف على المتحرك
ومنها الاستعاذة والتسمية

83 v. سورة فاتحة الكتاب

Der Verfasser teilt das *bāb* in *qism*, *ḍarb* und *faṣl*. Format der Hs.: 16×11 cm; Schriftsp. 12×6,5 cm. 115 Folien zu 21 Zeilen, deutliches *Nasḫī* (etwa aus d. J. 1140). Schriftspiegel goldumrandet.

26. *al-miṣbāḥ az-zāhir* von Abū 'l-Karam al-Mubārak b. al-Ḥasan b. Aḥmed aš-Šahrazūrī al-Baġdādī (gest. 505). Oxford, Bodleiana, Hunt 527.

a) Nuru Osmaniye 92₁: ohne Titel; Anfang: قال الشيخ المبارك بن الحسن بن احمد بن على بن فتحان بن منصور الشهرزورى الحمد لله العادل فى اقضيته النافذ حكمه فى بريته .... فانى لما رأيت القرّاء كل واحد منهم قد كتب كتابا ....

2 r. فضائل القرآن
3 r. فضائل حملة القرآن
5 r. فى اسماء القراء وترتيبهم
5 v. فى الاسانيد
42 v. فى الادغام والاظهار
55 r. فى التفخيم والامالة
64 v. فى الهمز
72 v. فى الوقف على الساكن لحمزة ومن تابعه
75 r. فى نقل الحركة
81 r. فى ضم الميم لابن كثير
82 r. فى المد والقصر
84 r. فى التجويد
91 r. فى التكبير
92 r. فى الاستعاذة والبسملة
فى الاختلاف فى فرش السور

Format der Hs.: 22×15,5 cm; Schriftsp. 17×9,5 cm. Flüchtiges, aber sauberes *Ta'līq*. 29 Zeilen, 179 Folien. Datiert 1143. Es folgt *kit. al-mustanīr* (Nr. 23b).

b) Nuru Osmaniye 93: Format 25×15 cm; Schriftsp. 16,5×9,5 cm. 25 Zeilen, 297 Folien. Sehr schöne Schrift (um 1000 d. H.).

c) Köprülü 21: Format 22,5×14 cm; Schriftsp. 17,5×11,5 cm. 19 Zeilen, 100 Folien. Unbeholfene, kräftige Schrift mit brauner Tinte, Überschriften rot, auf gelblichem Papier. Datiert vom J. 734. Angebunden sind einige kleine Abhandlungen über *qirā'a* neuerer Abfassung und Hand.

27. *kitāb al-kifāja al-kubrā fī 'l-qirā'āt al-'ašr* von Abū 'l-'Izz Muḥammed b. al-Ḥusein b. Bundār al-Qalānisī al-Wāsiṭī (gest. 521). Davon existiert eine jüngere Hs. in Fatih waqf Ibrahim 72. Die zehn Leser in abweichender Reihenfolge: Ibn Kaṯīr, Nāfi', Abū Ga'far, Ibn 'Āmir, 'Āṣim, Ḥamza, al-

Kisā'ī, Ḫalaf, Abū ʿAmr, Jaʿqūb, jeder mit mehr als den kanonischen zwei Überlieferern. 68 Folien. (B.)

28. *kit. iršād al-mubtadī wa-tadkirat al-muntahī* (über die Zehn) von dem unter Nr. 27 genannten al-Qalānisī. *Našr* I 85. London, Brit. Mus. Or. 3069 (Katal. Rieu Nr. 86), Berlin, Preuß. Staatsbibl. 654 (Spr. 386) (hier fälschlich auch *taisīr* genannt) und 655 (Lbg. 1027). Dazu:

Nuru Osmaniye 88: Hs. neueren Datums (ca. 1140 d. H.).

29. *kitāb ar-rauḍa fī 'l-qirā'āt al-iḥdā ʿašra* (nämlich die bekannten 10 und al-Aʿmaš) von Abū ʿAlī al-Ḥasan b. Muḥammed b. Ibrāhīm al-Baġdādī al-Māliki (gest. in Ägypten i. J. 438).

a) Nuru Osmaniye 65: Ohne originalen Titel. Beginnt:

الحمد لله محيى الاموات بمعجز التقدير ومقدّر الاقوات بمحكم التدبير.. سألت وفقنا الله واياك لطاعته وعصمنا وجميع المسلمين من معصيته ان اجمع لك ما نشرته فى الخلفات من القراءات التى تلوت بها على شيوخ اهل العراق ذوى السماعات والاجازات والتلاوة وعلى غيرهم من الشيوخ وقد اجبت سؤالك رجاء ثواب الله سبحانه وانى بعون الله وقدرته اذكر فى كتابى هذا جميع ما قرأته بمدينة السلام المعروفة ببغداد والنهروان وتكريت وسُرّ من راى والكوفة من الروايات المشروحة فى الخلافات التى قرأت بهن واقرأتك بهن

باب معرفة الايمة

4 v. باب معرفة الاسانيد

15 r. باب الاصول: فصل شرح الهمزتين ذكر ما جاء منهما فى كلمة
فصل المواضع التى يمضون فيها على اصل مطّرد لا يخرج واحد منهم
عن اصله

15 v. فصل ذكر المواضع العشرة التى لم يمضوا فيها على اصولهم فأول
ذلك فى سورة آل عمران قوله تعالى ان يؤتى احد (س ٣ آ ٧٣)

16 r. فصل ذكر المفتوحة والمكسورة الاولى منهما داخلة للاستفهام وذلك
فى اربعة وعشرين موضعا ما خلا الاستفهامين اذا اجتمعا ...
فاولهن فى سورة الانعام ائنكم لتشهدون (س ٦ آ ١٩)

17 r. فصل الحجة لمن حقق الهمزتين فى ءانذرتهم وبابه ....

17 v. فصل شرح استفهامين اذا اجتمعا وذلك فى احد عشر موضعا
اثنتان وعشرون كلمة اربع واربعون همزة اولهن فى سورة الرعد
(س ١٣ آ ٥)

19 r. الحجة [فى ذلك]

20 r فصل ذكر الهمزتين المتفقتين اذا كانتا فى كلمتين وهما تجيئان
على ثلثة اضرب مفتوحتين ومكسورتين ومضمومتين

22 r. باب الهمز الساكن والمتحرك

25 v. باب معرفة الوقف لحمزة

31 r. باب الادغام الصغير

32 v. مطلب الغنة

35 v. باب الادغام الكبير فرش الادغام الكبير

In diesem Kapitel sind nach Suren geordnet alle Stellen angeführt, in denen das große *Iddiġām* vorkommt.

41 r. فصل يتعلق بفرش الادغام

43 v. ذكر الحروف التى اختلف فيها من روى الادغام الكبير

44 v. فصل شرح اختلافهم فى المد والقصر

46 r. باب الامالة

49 v. فصل مذهب الكسائى فى الوقف على تاء التأنيث

52 r. باب نذكر فيه ما اختلفوا فيه من الآى ونزول السور والياءات
المحذوفات والمضافات

68 v. باب ذكر جملة آى القرآن

باب ذكر فيه الحجة لمن فتح ياء الاضافة ولمن اسكنها ولمن فتح
بعضها واسكن بعضها ولمن اثبت المحذوفات ولمن حذفها

70 v. باب التسمية

Es folgt dann im 2. Band mit neuer Foliierung *farš al-ḥurūf*, wobei jede Stelle mit dem Wort *mas'ala* eingeleitet wird.

Format der Hs.: 21,5 × 15,5 cm; Schriftsp. 16,5 × 9 cm. 29 Zeilen. 2 Bände in einen gebunden, davon hat der erste Band 70 Folien, der zweite 72. Sehr schöne Schrift auf gelblichem Papier. Sehr schöne Basmalavignette in Gold auf blauem Grund. Nach dem Ferāġvermerk hat es der *Šaiḫ al-qurrā'* Muṣṭafā b. Ḥasan b. Ja'qūb in Istanbul zum eigenen Gebrauch in den Jahren 1147—8 abgeschrieben.

b) Atif Efendi 24: Format 21,5 × 15,5 cm; Schriftsp. 14 × 9 cm. 19 Zeilen. Zwei Bände in einem, davon hat der erste 91 Folien, der zweite ist nicht numeriert, hat etwa ebensoviele. Prächtiges *Ta'līq*. Erster Teil gelbliches, zweiter Teil weißes Papier.

30. ***kitāb al-mubhiǧ*** von Abū Muḥammed 'Abdallāh b. 'Alī b. Aḥmed b. 'Abdallāh al-Baġdādī (gest. 541). Verfasser des unter Nr. 24 genannten ***kit. al-iḫtijār***.

a) Feizullah 10: Originaltitel fehlt. Der Titel einer späteren Hand lautet: المبهج فى القراءات السبع يشتمل على قراءة الايمة السبعة المتممة بابن محيصن والاعمش ويعقوب وخلف واليزيدى للامام الاوحد الامجد العالم الزاهد ... شيخ العراق ابو(sic!)[1] محمد عبد الله ابن على بن احمد المقرئ النحوى ... سبط الشيخ الامام ابى منصور المقرئ الخيّاط. Dieser Titel stimmt tatsächlich überein mit dem in *našr* I 81 angegebenen فى القراءات الثمان وقراءة ابن محيصن والاعمش واختيار خلف واليزيدى. In der Einleitung des Buches aber wird al-Jezīdī nicht eigens aufgeführt, obwohl er im Text mehrfach behandelt ist. Beginn des Buches: قال الشيخ الامام الاوحد الامجد العالم الزاهد الثقة فريد عصره وقريع دهره ناصر السنة شيخ العراق ابو محمد عبد الله بن على بن احمد بن عبد الله بن المقرئ(sic) النحوى ادام الله سعادته سبط الشيخ الامام ابى منصور المقرئ رضى الله عنه

الحمد لله ذى النعم الجسيمة والآلاء العظيمة ... اما بعد فانى معوّل على جمع كتاب يشتمل على قراءة الايمة السبعة المتممة بابن محيصن والاعمش ويعقوب وخلف ومعتمد فيه على ما رواه شيخنا الامام الاوحد الشريف الامجد ابو الفضل عبد القاهر بن عبد السلم بن على العباس الملقب عزّ الشرف المكى ... واسندته اليه وخصصته به دون غيره ممن قرأت عليه ليكون اسانيده متخذات ورواياته مجتمعات

39 r. باب الادغام الكبير

49 r. باب الهمز: فصل فى صورة الهمزة الساكنة فصل فى الهمز المتحرك فصل فى مذهب حمزة فى تخفيف الهمز فى الوقف

54 v. باب الهمزتين

61 v. باب الامالة والتفخيم

74 r. باب الياءات

83 r. باب الهاءات

84 v. فصل واما الميم فاختلفوا فى ضمها واسكانها

86 r. باب الوقف وهو على ضربين وقف على الساكن ووقف على المتحرك

86 v. باب المد

89 v. باب فتح الهاء وكسره واثبات الالف وابدالها ياء فى ابراهيم

90 v. باب التاءات المختلف فى تشديدها وتخفيفها فى الوصل

91 r. باب الاستعاذة والتسمية

92 r. فاتحة الكتاب

98 v. باب التكبير

1 Die Erweiterung des Titels ist zweifelsohne aus dem Beginn des Buches entnommen. Daher auch *Abū* st. *Abī*.

Fol. 86v. zitiert der Verfasser sein eigenes Buch *al-iḫtijār* (Nr. 24). Format der Hs.: 25,5×19,5 cm; Schriftsp. 19,5×14,5 cm. 19 Zeilen, 199 Folien. Sehr deutliche, weite Schrift mit Ihmālzeichen. Die Überschriften teils in größerer schwarzer Schrift, teils in Rot. Braunes Papier. Datiert (von anderer Hand!) vom Jahre 835. Von derselben Hand auch Kollationsvermerke. Erstes Blatt schadhaft, sonst sehr gut erhalten.

b) Feizullah 11: Ohne Titel und Einleitung. Beginnt mit اما بعد فانى ...

Format: 17,5×13 cm; Schriftsp. 12×9 cm. 15 Zeilen, 275 Folien. Sehr kleine, zierliche Schrift. Trägt 274r. Ferāġvermerk, wonach das Werk im Šauwāl des Jahres 504 vollendet und die Hs. in Baġdād von dem Original des Verfassers abgeschrieben worden ist.

c) Esat 19. (B.)

31. *kitāb rauḍat al-ḥuffāẓ* von Abū Ismāʿīl Mūsā b. al-Ḥusein b. Ismāʿīl b. ʿAlī b. Mūsā al-Ḥuseinī al-Miṣrī, bekannt als al-Muʿaddil. Der Titel ist in der Einleitung des Buches: *al-ǧāmiʿ lil-adāʾ rauḍat al-ḥuffāẓ*. Von den üblichen Vierzehn fehlen al-Jezīdī und Ḥasan; dafür kommen hinzu: Ḥumeid b. Qais al-Aʿraǧ, Ibn as-Samaifaʿ und Ṭalḥa.

a) Nuru Osmaniye 66: Titel: كتاب الروضة للمعدل فى القراءات الخمس العشر

Beginnt: اخبرنا ابو اسمعيل موسى بن الحسين بن اسمعيل بن على ابن موسى الحسينى المعدل فى يوم الخامس من ذى الحجة سنة سبع وسبعين واربعمائة بتاج الجوامع بمصر قال الحمد لله واهب العقول والالباب ومطلق الالسن بفصيح الخطاب ... اما بعد فانك سألتنى ... ان اصنّف لك كتابا فى اختلاف القراءات مشتملا على مُلَح طرق وغرائب الروايات ... وسميته بالجامع للاداء روضة الحفّاظ

2 r. باب فضائل القرآن والترغيب فى قراءته

3 v. باب فضل آية الكرسى

4 r. باب نزول القرآن وفضله

5 r. باب معنى قوله انزل القرآن على سبعة احرف

6 r. باب شفاعة القرآن

6 v. باب ذكر طبقات اهل الاداء

Diese sind nach den *amṣār* geordnet. Dementsprechend gebraucht der Verf. bei Übereinstimmung der Leser einer Stadt an

Stelle der einzelnen Namen einfach den Namen der Stadt mit vorgesetztem *ahl*, bei Übereinstimmung der Leser von Kūfa und Baṣra einfach *ahl al-'irāq* usw., was er in dem folgenden Abschnitt genauer angibt:

36 r. باب معرفة تراجم مسائل الخلاف
36 v. باب ذكر الاصول المطّردة فى القرآن وهى ٥ اصول: الادغام والاظهار والهمز والتليين والمد والقصر والوقف والوصل والامالة والتفخيم
باب الادغام والاظهار
42 r. باب مخارج حروف المعجم
43 r. باب الهمز والتليين
46 v. باب الهمزتين المتقاربتين
49 v باب الوقف والوصل: باب الوقف على الساكن الذى تلقاه همزة
باب الوقف على المرفوع والمجرور: قرأ اهل العراق الّا عاصما بروم حركة المرفوع والمجرور
باب الوقف على المهموز
باب الوقف على الحروف الموانع للامالة
باب الوقف على ما قبل هاء التأنيث المنقلبة فى الوصل تاءً
باب الوقف على مرسوم الخط
54 r. باب الامالة والتفخيم
63 r. باب الزيادات الملحقة بالاصول هى فروع ملحقة بهذه الاصول وهى ٧: هاءات الكناية هاءات الجزم ميمات الجمع الراءات واللامات النظائر من الحروف الالفات الزائدات الكلمات المشددات
67 v. باب فرش الادغام الموسوم بالكبير
72 v. باب شرح مسائل من علل الادغام

II. Band:

1 v. باب ذكر الياءات المضافات والمحذوفات واختلاف العادّين فى آى السور فاتحة الكتاب

Format der Hs.: 22×16 cm; Schriftsp. 16,5×9,5 cm. 29 Zeilen. Zwei Bände in einem: 74 Folien und 82. Saubere Schrift, datiert vom Jahre 1151. Der Schreiber ist nach dem Ferāġvermerk derselbe wie von Nr. 29a. Abgeschrieben aus einer Hs. vom Jahre 637.

b) Kairo, Ägyptische Bibliothek, *qirā'āt* 461, Photographie von einem in Alexandrien befindlichen Original, das 639 datiert ist. (B.) Original der vorigen?

32. *kitāb al-ǧāmiʿ* bekannt als *sūq al-ʿarūs* von Abū Maʿšar ʿAbdalkarīm b. ʿAbdaṣṣamad b. Muḥammed aṭ-Ṭabarī (gest. 478 d. H.). Berlin, Preußische Staatsbibliothek 593 (Pm. 403), unvollständig! Dazu:

Kairo, Ägyptische Bibliothek, noch nicht katalogisierte Neuerwerbung. Hs. vom J. 618 d. H. Anfang des 1. und Schluß des 2. Bandes fehlen. Er behandelt die üblichen 7 Leser und dazu eine große Anzahl von iḫtijārāt (ohne al-Jezīdī und Ḥasan), beschränkt sich nicht auf zwei Überlieferer eines jeden Imams. (B.)

4. Über die Lesungen der einzelnen Leser (*mufradāt*).

33. *kitāb at-tahḏīb* von ad-Dānī über die Sieben Leser. Aya Sofya 39_2: Titel fol. 18 r.: كتاب التهذيب لما تفرّد به كل واحد من القرّاء السبعة رحمهم الله فى المشهور من الروايات من الادغام والاظهار والهمز وتركها والامالة وبين اللفظين وياءات الاضافة والياءات المحذوفة وفرش الحروف من اول القرآن الى آخره مما لم يوافقه عليه غيره تصنيف الامام ... الدانى

Beginn 18 v.: الحمد لله الذى هدانا لدينه المرتضى وعرّفنا بمحمد نبيه ... اما بعد نفعنا الله واياك فان نيتى قويت فى تصنيف ما تفرد به كل واحد من القراء السبعة رحمهم الله من الادغام والاظهار ...

Schluß 62 r.: قال ابو عمرو فهذا ما انفرد به القراء قد ذكرته على حسب ما شرطته وهذبت ذلك وحذفت ما لا فائدة فى ذكره فى التفرد بما قد ادخله بعض المصنفين فيه .·.

Format d. Hs.: 18×13 cm; Schriftsp. 13×9 cm. 44 Folien zu 12 Zeilen. Sehr schöne Schrift. Nach dem Ferāǧvermerk von Aḥmed b. ʿAbbās b. Muḥammed in Damaskus i. J. 778 geschrieben. Es geht der Schrift voraus die *Lām-Qaṣīde* (*hidāja*) des Ibn al-Ǧazarī (fol. 1—17 v.). Es folgt eine weitere *Lām-Qaṣīde* (mir unbekannt) über *qirā'āt*; dann (fol. 66 r.—71 v.) *kitāb fī taǧwīd al-qirā'a* von Ibrāhīm b. Muḥ. al-Išbīlī (s. Nr. 40).

34. *mufradat Jaʿqūb* von ad-Dānī.
Nuru Osmaniye 62_2: كتاب مفردة يعقوب للامام الحافظ الكبير ابى عمرو عثمان ...

Beginnt الحمد لله الذى تفرد بالفردة .... سألتنى ايدك الله بتوفيقه ان ارسم لك فى هذا الكتاب قراءة ابى محمد يعقوب

Schließt mit neuer Foliierung an das *kitāb ǧāmiʿ al-bajān* von ad-Dānī (Nr. 4!) an. 15 Folien.

35. *mufradat Jaʿqūb* von Abū ʾl-Qāsim ʿAbdarraḥmān b. Abī Bekr al-Qurašī aṣ-Ṣiqillī bekannt als Ibn al-Faḥḥām (gest. 516 in Alexandrien). *Našr* I 76. Nuru Osmaniye 951: Beginnt: قال الشيخ الامام ابو القاسم عبد الرحمن بن ابى بكر القرشى الصقلى المعروف بابن الفحام . . . الحمد لله الذى لم يزل والباقى الى غير اجل . . . نسئله جل وعلا ان يعصمنى من الزلل فيما التُمس منى من جمع الحروف التى اختلف فيها الوليد بن حسان[؟]وروح بن عبد المؤمن ومحمد بن المتوكل اللؤلؤى الملقب رويما عن قراءاتهم على اقتداء اهل زمانه ومن لا يلحن فى كلامه وكان السجستانى [من] احد غلماذه من اهل اللغة والاعراب والعالم بما فى كتاب ابى محمد يعقوب بن اسحاق ابن عبد الله الحضرمى فاذا اتفق احدهم ذكرته منفردا وان اتفق اثنان ذكرتهما واذا اتفق الجمع قلت قرأ يعقوب

Die Hs. trägt den (nicht originalen) Titel: *mufradat Ibn al-Faḥḥām*. Format der Hs.: 16,5 × 11 cm. 20 Folien zu 21 Zeilen. Kleines *Nasḫī* (nach dem J. 1000 d. H.).

36. *kitāb at-taqrīb* von ad-Dānī.

Paris, Bibl. Nationale ar. 4532 fol. 7 v.—15 r.: Ohne originalen Titel. Dieser ist ersichtlich aus der Subskription[1] der graphischen Darstellung der 10 *riwāja*'s am Ende (fol. 15 r.): التقريب النافع فى الطرق العشرة لنافع. Beginnt: الحمد لله الذى بنعمته تتمّ الصالحات. . . . هذا كتاب اذكر فيه ان شاء الله الاختلاف بين اصحاب ابى عبد الرحمن نافع بن عبد الرحمان ابى نعيم المدنى رحمه الله تعلى الذين اخذوا عنه القراءة تلاوة وادوها الى الناس حكاية وهم اربعة اسماعيل بن جعفر بن ابى كثير الانصارى واسحاق بن محمد المسيّبى وعيسى بن مينا قالون المدنيون وعثمان بن سعيد ورش المصرى واذكر عن كل واحد منهم روايتين الّا عن ورش وقالون فانى اذكر عنهما ثلاث روايات فيشتمل الكتاب على عشر روايات عنهم عن نافع

Es folgen die Isnade und dann die bei ad-Dānī übliche Reihenfolge der uṣūl, fol. 11 v. *farš al-ḥurūf*.

Ca. 30 Zeilen. Maǧrib., kräftige, nicht immer gut lesbare Schrift. Format 23 × 17 cm. Vergl. dazu Paris, Bibl. Nationale ar. 592, 3: الايجاز والبيان, traité dans lequel Aboû ʿAmr al-Dâni expose les bases du système de lecture du Coran adopté par

1 Im Katalog (de Slane p. 717) ist der Titel fälschlich zur folgenden Abhandlung gezogen.

Nâfi'. Nous n'avons ici que quelques chapitres de ce traité (de Slane, *Catal. des Mss. ar.* p. 137).

37. *al-kāmil al-farīd* von Abū Mūsā Ğa'far b. Makī b. Ğa'far al-Mauṣilī (gest. 711 d. H.). Siehe darüber Landberg, *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Médîna et appartenant à la maison Brill*, Leide 1883, Nr. 209. Die Hs. gehört jetzt zum Legatum Warnerianum der Univ.-Bibl. Leiden als Cod. ar. Nr. 1937. Sie ist ein Autograph des oben genannten Verfassers. Der Titel der Hs. ist aus der Einleitung fol. 1b Z. 18 ersichtlich: *al-kāmil al-farīd fī 't-tağrīd wat-tafrīd.*

Format: 24×20,5 cm; Textoberfläche 17×14 cm. 151 Folien. Die einzelnen Teile sind teilweise und verschieden datiert. Die *mufrada* des Nāfi' 683, die des Ibn Kaṯīr 702 (in Šīrāz), die des Abū 'Amr 696, die des 'Āṣim 685 (in Šīrāz).

(Fortsetzung folgt)

ÜBER FINGER-ZAHLENFIGUREN BEI DEN ARABERN.

VON

A. FISCHER.

In meiner vor kurzem erschienenen Arbeit „Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte“ (*Abh. Sächs. Akad. Wiss.*, phil.-hist. Kl., Bd. XLII, Nr. IV) steht auf S. 22 der Satz: „Goldziher hat in seinem oben . . . angezogenen kleinen Aufsatze ‘Über Zahlenfiguren’ [*ZDMG* 61, 756f.] nachgewiesen, daß die Fingerfiguren der Zahlen z. T. neben ihrer arithmetischen noch eine symbolische Bedeutung besaßen“, mit der Anm.: „Freilich hat er sich dabei ein paarmal merkwürdig vergriffen, wie ich gelegentlich an andrer Stelle zeigen werde“. Ich möchte der in dieser Anmerkung enthaltenen Ankündigung hier Folge geben.

Goldziher geht a. a. O. von der Wendung عقَد ثلاثين aus, „Er stellte mit den Fingern die Figur der Zahl 30 dar“, wie sie an folgenden zwei Stellen des Ibn Sa‘d steht: فجاء عِكْرِمةُ فحدَّثه [أى أبا عبد الله سَعيدَ بن جُبَيْر] بتلك الأُحاديث كلّها. (قال) والقومُ سُكوت فما تكلّم سعيدٌ. (قال) ثمّ قام عكرمةُ فقالوا: «يا أبا عبد الله ما شأنُك؟» (قال) فعقَد ثلاثين وقال: «اَصابَ الحديثَ» (V, ٢١٣, 5 ff.) und: فكان عكرمةُ صاحبَ الحديث يومئذ. (قال) وكأنّ على رؤسهم الطَّيْرَ[1]. فاذا فرَغ فمِن قائل بيده هكذا وعقَد ثلاثين، ومِن قائل برأسه

1 Es sei mir hier zu diesem Arabismus (der sich z. B. auch *Aġānī*[1] XVI, ١٤, 13, Abū l-Maḥāsin, ed. Juynboll, II, ٦٦, 6f. und Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsah*, ١٨٢, 14 findet; *Ḥamāsah* ٧١١, 17 erscheint dafür *كأنّما الطيرُ منهُمْ فَوْقَ هامِهِمُ) eine kurze Bemerkung gestattet, obschon sie an sich mit unserm Thema nichts zu tun hat. Bei Wellhausen, *Reste arab. Heidentums*[2], S. 203 liest man: „Sehr oft wird gesagt: ‘es ist als ob der Vogel über seinem Haupte schwebt’ d. i. er wagt sich nicht zu rühren noch zu regen; vielleicht bringt auch in dieser Redensart der Vogel ein Omen, auf dessen Ausfall man in gespannter Passivität wartet“. Aber seine Auffassung der Redensart

هكذا يميّل رأسه (ebd. ٢١٤, 13 ff.). Während De Goeje (*ZDMG* 61, 460) mit dieser Wendung nichts hatte anfangen können, zeigt Goldziher richtig, daß das عَقْد الثلاثين, die Fingerfigur für 30,

---

würde (رؤوسهم) فوق رأسه statt (رؤوسهم) على رأسه voraussetzen, und vor allem verträgt sie sich in keiner Weise mit verwandten Wendungen wie كأنّما على رأسه طائرٌ واقعٌ (Ṭabarī, *Annales*, I, ١١٨٦, 1; s. dazu Gloss. Ṭab. sub طير); وقع طائرُه (طيرُه) (Lane sub طائرٌ; *Ḥamāsah* ١٨٣, 10 = *Ṣiḥāḥ* und *L'A* sub جنن und *T'A* sub وقع: (ولا اَصْبَحَتْ طيرى من الخَوْف وُقَّعًا*); انّه لَواقِعُ الطائرِ (الطيرِ) (Maidānī, Bulaq 1284, I, ٢٤, mit dem Scholion: قال الأصمعىّ: إنّما يُضْرَب هذا لمَن يوصَف بالحِلْم والوَقار; s. auch Ausg. Freytag, I, S. 42, u. a); هو واقعُ الغُراب (Maidānī, ed. Bulaq, II, ٣٩٣, mit dem Scholion: كما يقال ساكنُ الريح أى هو وَقُور وَدُوع. قال الشاعر وما زِلْتُ مُذْ قام ابنُ مَرْوانَ وابنُه * كأنّ غُرابًا بين عَيْنَىَّ واقِعُ; s. auch Ausg. Freytag, I, S. 42 und II, S. 865); هو ساكِنُ الطائر (Lane sub طائرٌ; *Asās al-balāġah* sub طير; *L'A* sub طير, V, ١٨٣, 10; Tibrīzī, *Šarḥ al-Ḥamāsah*, ١٨٣, 14); طُيورُهم (طيرُهم) سَواكِنُ (Lane a. a. O.; Ṭirimmāḥ 34, 6: طيرُنا سواكنُ فى اَوْكارهنّ وُقوعُ, mit dem Scholion: يقال طيرُهم سواكنُ اذا كانوا قارّين); سُكونُ الطائر (*Asās al-balāġah* und Lane a. a. O.: رُزِقَ سكونَ الطائرِ وخَفْضَ الجَناح; Zamaḫšarī, *Fā'iq*, sub أمم, I, ٢٥ = De Goeje, in *Semitic Studies in Memory of Dr. Alexander Kohut*, S. 183: وُصِفَ [النبىّ صلّعم] بأنّه بلَغ من توقُّره وسكونِ طائرِه أنّه لا يُطْفِئُ السِّراجَ مرورُه به مُلاصِقًا له الخ, Ḥarīrī, *Maqāmāt*, II, ٥٦١, 1 f. und Ibn Abī Uṣaibi'ah II, ٢٠٤, M. = 'Abdallaṭīf, trad. par de Sacy, S. 537, 10) u. a. Man wird es also bei der Erklärung der Ausdrucksweise bewenden lassen müssen, wie sie sich, in allem wesentlichen übereinstimmend, überall bei den arabischen Philologen findet. Siehe Lane und *L'A* a. a. O., Tibrīzī zu *Ḥamāsah* ٧١١, 17 usw. usw. (De Goeje's Bemerkung Gloss. Ṭab. sub طير zu *Aġānī* XVI, ١٤, 13 ثمّ قال: كانت اذا جلَست جلوسًا عامًّا فكأنّ الطيرَ على رءوسِ أهل مجلسها من تكلّم او تحرّك نقر رأسه: "aliam explicationem continet" halte ich für irrig. Der Satz besagt doch nichts andres als: „Wenn 'Azzah al-Mailā' sang, herrschte die größte Stille; redete oder bewegte sich einer, so erhielt er einen Kopfstüber".)

hier keine arithmetische Bedeutung hat, sondern als eine Geste des Beifalls gemeint ist. Er fährt dann aber fort:

„In einem Aufsatz *Über Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern* (*Zeitschrift für Völkerpsychologie* Bd. XVI) ist bereits mit Hinweis auf Tāśköprüzādeh (bei Flügel, *Fihrist* II, 10) erwähnt worden, daß dies *ʿaḳd* für die Zahl 30 darin besteht, daß bei Einbiegen der vier Finger neben diesen der freie Daumen aufrecht bleibt, sowie daß, nach einer Mitteilung bei Fachr al-dīn al-Rāzī (*Mafātīḥ al-ġajb* ed. Būlāḳ II, 127), diese Fingerstellung zum Ausdruck des Beifalls angewandt wird. Der aufrecht gehaltene Daumen wird nach der Person gerichtet, welcher der Beifall gilt; es wird dabei der persische terminus زرين (= مُذَهَّب golden) angegeben. Das Darstellen des Dreißig-Zeichens in der aus den Scholien zu *Naḳā'iḍ* ed: Bevan angeführten Stelle ist Ausdruck der Zufriedenheit über die Tötung des lästigen Insekts".

In diesen Darlegungen ist jeder Satz zu beanstanden, mit Ausnahme der Feststellung, daß die Fingerfigur für 30 auch bei Faḫraddīn ar-Rāzī als Ausdruck des Beifalls erscheint. Die betr. Stelle lautet: قال ابن المبارَك وعقَد بيده ثلاثين «هذا[1] زرين» بالفارسية يعنى المذهب[2]. Im einzelnen ist folgendes zu sagen.

In Flügel's *Fihrist* II, S. 10 steht zwar als Anmerkung zu den Worten des Textes قيل انه صورة البدّ وهو شخص على كرسى قد عقد باحدى يديه ثلثين der Passus: „d. h. er knüpfte, stellte mit einer seiner Hände die Zahl dreißig dar. Vgl. Rödiger in dem *Jahresber. der DMG. für* 1845 *und* 1846 S. 114", das Zitat aus Ṭašköprüzāde, auf das Goldziher hinweist, steht aber (wie ich erst nach langem Suchen, und zwar schließlich auch nur durch einen Zufall, feststellen konnte) an einer andern Stelle von *Fihrist* II, nämlich S. 17f. Es stammt hier aus dem Wiener MS. Nr. 16 von Ṭašköprüzāde's enzyklopädischem Werke *Miftāḥ as-saʿādah wa-miṣbāḥ as-sijādah*, handelt von dem bekannten „Koranleser" Qālūn und hat folgenden Wort-

1 D. h. die voraufgehenden juristischen Deduktionen des Abū Ḥanīfah.

2 So nach der Ausgabe Konstantinopel 1294, die aber offenbar einen genauen Abdruck der von Goldziher benutzten Bulaqer Ausgabe bildet.

laut[1]: فهو ابو موسى عيسى بن مِينا[2] .... الملقّب بقالون قارئ المدينة ونحويّها[3]. يقال انّه ربيب نافع وقد[4] اختصّ به كثيرا وهو الّذى سمّاه قالون لجودة قراءته فإنّ قالون بلغة الروم[5] جيّد. قال الجَزَرىّ: سألتُ الروم عن ذلك فقالوا نعم غير انّهم نطقوا لى بالقاف كافًا على عادتهم. قال: كان نافع اذا قرأتُ عليه يعقد لى ثلثين ويقول لى قالون قالون[6] يعنى جيّد جيّد[7]. (قلتُ: وعَقْد الثلثين هو ضمّ الاصابع الاربعة ونصب الإبهام قائما. ومن عادتهم انّهم عند استحسان شخص[8] يعقدون هكذا ويشيرون بالابهام الى ذلك الشخص؛ وهذا عادتهم عند غاية الاستحسان.) يكلّمه نافع بالروميّة لأنّ قالون أصله من الروم؛ كان جدّ جدّ جدّه[9] عبد اللّه من سبى الروم فى[10] ايّام عمر بن الخطّاب فقدم به مَن أسره[11] الى عمر الى المدينة وباعه فاشتراه بعض الانصار الخ.

Hier wird also tatsächlich die Fingerfigur für 30 so geschildert wie wir es bei Goldziher lesen. Diese Schilderung eines späten Türken (Ṭašköprüzāde stirbt 968/1560) steht aber, was Goldziher übersehen hat, völlig isoliert da und weicht auf das stärkste von

---

1 Der Haiderabader Druck des Werkes ist mir nicht zugänglich. In der türk. Übersetzung, den *Mevżūʿātu l-ʿulūm* (Der-Seʿādet 1313), steht die Stelle Bd. I, ۴۷۰. Nach dem türk. Texte hat Ritter sie *Islam* X, 243 großenteils übersetzt. Wie man von vornherein annehmen konnte und wie sich jetzt mit Sicherheit aus Bergsträßer's Ausgabe von Ibn al-Ǧazarī's *Ġājat an-nihājah fī ṭabaqāt al-qurrāʾ* (Kairo 1351/1932) I, ٦١٥ ergibt, hat Ṭašköprüzāde sie — ausgenommen das von mir in Parenthese gesetzte Stück قلتُ . . . . غاية الاستحسان, das seine eigenen Worte enthält — aus Ibn al-Ǧazarī entlehnt.

2 Flüg. falsch لينا.

3 Flüg.: (sic) ونحويّا.

4 Flüg. schlecht وقالون اختصّ.

5 Bergstr. schwerlich richtig بلغة الرومية. Gut wäre natürlich für بلغة الروم auch بالرومية, wie dieses ja auch weiter unten erscheint.

6 Bergstr. weniger gut nur einmal قالون.

7 Bergstr. جيدًا جيدًا (ob richtig ?).

8 Man sollte عند استحسان فعل شخص erwarten. Vgl. in der türk. Übersetzung بر انساندن صادر اولان فعلى استحسان ايلسهلر.

9 Bergstr. irrig nur كان جد جده; s. die Genealogie Qālūn's bei Ibn al-Ǧazarī und bei Ṭašköprüzāde.

10 Bergstr. wohl nur versehentlich من.

11 Flüg. falsch بين اسره.

allen sonstigen uns bekannten einschlägigen Quellenangaben ab, denn diesen zufolge wird unsre Fingerfigur vielmehr in der Weise gebildet, daß man die Innenseiten der Spitzen von Daumen und Zeigefinger aneinanderlegte. Vgl.[1] Mauṣilī, *Qaṣīdat al-ʿuqad*, hrsg. von P. Anastase, Carme (*Mašriq* III, 1900; von Goldziher in Anm. 1 zitiert, aber offenbar nicht eingesehen), S. ١٧٣:

وما بين رأسٍ للمسبِّحة أجْمعنْ ✶ ورأسٍ للإبْهام (الثلاثون) حُصِّلا

dazu der Kommentar: اى ويُدَلّ على (الثلاثين) بأن يجعل ما بين باطن طرف الابهام فوق باطن طرف السَبّابة بحيث يكون بين ظُفْريهما بُعْدٌ لئلّا تَشتبه بالعشرة (s. auch die bildlichen Darstellungen der Zahlfiguren S. ١٢٢ und ١٧٢); Ibn al-Maġribī, *Manẓūmah*, hrsg. u. übers. v. Ruska (*Islam* X, S. 92 ff.), S. 98:

---

1 Sieh betreffs dieser ganzen daktylonomischen Literatur meine oben angeführten *Beiträge*, S. 15 ff. Ich hätte dort, woran mich die Herren Kollegen Levi Della Vida, Nallino, H. Ritter und Ruska erinnert haben, auch berücksichtigen sollen: Ruska, *Arab. Texte über das Fingerrechnen*, *Islam* X, S. 87—119; Ritter, *Zum arab. Fingerrechnen* (wirklicher oder angeblicher Auszug aus dem Kommentare des Aḥmad al-Barbar aṭ-Ṭarābulusī zur *Qaṣīdat al-ʿuqad* des Mauṣilī), ebd. S. 154—156, und *Zu S. 156*, ebd. S. 243, wie auch Nallino, *Del vocabolo arabo „niṣbah"*, *RSO* VIII (S. 637 ff.), S. 639, Anm. 2. Ich schäme mich, daß ich diese Aufsätze und Mitteilungen ganz aus dem Gedächtnis verloren hatte. لا عصمة الّا للّه! Ferner macht mich Herr Kollege Colin auf die lange und aufschlußreiche (in den Einzelheiten freilich nicht ganz exakte) Studie von J.-G. Lemoine aufmerksam: *Les anciens procédés de calcul sur les doigts en Orient et en Occident*, *Revue des Études Islamiques*, année 1932, S. 1—58, mit dem Anhang: G.-S. Colin, *Note additionnelle sur le comput digital. Texte inédit de Ibn Bundûd*, ebd. S. 59 f. Hier brauche ich mich keiner Unachtsamkeit anzuklagen, denn das betr. Heft der *RÉI* fehlt noch überall in Leipzig, wie auch in der Bibliothek der Deutschen Morgenl. Gesellschaft zu Halle, so daß ich es noch nicht hatte zu Gesicht bekommen können und jetzt die Berliner Staatsbibliothek bitten mußte, es mir auf einige Zeit zu leihen. (Dem deutschen Gelehrten wird durch die beständig wachsende Bücher- und Zeitschriftennot, die jetzt in allen Universitäts- und Institutsbibliotheken Deutschlands herrscht, das wissenschaftliche Arbeiten täglich schwerer gemacht!)

Die gesamte hier nachgetragene Literatur hätte mir übrigens zur Lösung des von mir a. a. O. behandelten Problems keinerlei neue Momente geliefert.

ص وآضممهما[1] عند الثلاثين ترى * كقابض الإبرة من فوق الثرى

ش اشار الى انّ الثلاثين بحصل بوضع ابهامك الى طرف السبّابة اى جمع طرفيهما كقابض الابرة الخ; Aḥmad al-Barbar aṭ-Ṭarābulusī (*Islam* X, S. 154—156), S. 154: [اذا عقدوا] الثلاثين جعلوا باطن طرف الابهام فوق باطن طرف السبّابة بحيث يكون بين ظفريهما بُعْد لئلا تشتبه بالعشرة; Ibn Bundūd, übers. v. Colin (*RÉI*, Jahrg. 1932, a. a. O.), S. 60: „30 = Réunir l'extrémité de l'index et celle du pouce"; Šarafuddīn ʿAlī Jazdī, im *Farhang-i Rašīdī*, I, ٢٢ (= Rödiger a. a. O. S. 117. 114, usw.): و از براى ثلثين — ابهام را قائم داشته — سر انملهٔ سبابه بر طرف ناخن او بايد نهاد — چنانچه وضع سبابه با ابهام؛ شبيه باشد بهيئت قوس و وتر، اگر جهت سهولتِ عقد ابهام را خمى باشد — هم دلالت بر مقصود كند و التباسى واقع نگردد (danach richtig Bevan zu der von Goldziher angezogenen, sogleich noch näher zu betrachtenden Stelle *Naqā'iḍ* ١٩٩, 6ff.: "the number 30 is expressed by joining the tips of the thumb and the first finger"); Beda Venerabilis, bei Rödiger S. 120: „Quum dicis *Triginta*, ungues indicis et pollicis blando conjunges amplexu"; Lemoine (*RÉI*, Jahrg. 1932, a. a. O.) S. 26; und Perez de Moya, bei Aristide Marre (in dem von B. Boncompagni herausgegebenen *Bullettino di Bibliografia e di Storia delle Scienze Matematiche e Fisiche*, I, Roma 1868), S. 314: „Para 30 la pūta del index jūta con la del Pollex". Indem Goldziher der von Ṭašköprüzāde vertretenen Definition des عقد الثلثين allgemeine Geltung beimaß, mußte er natürlich auf Irrwege geraten. — زرين in dem Ausruf des Ibn al-Mubārak «هذا زرين» bei Faḫraddīn ar-Rāzī ist natürlich kein „terminus", vielmehr besagt der ganze Satz: „Da sagte Ibn al-Mubārak, indem er mit seiner Hand die Figur für 30 ausdrückte: 'Das ist golden (d. h. vorzüglich)!', wobei er für „golden" (arab. مذهّب) das pers. زرين gebrauchte". — Der Vers in Bevan's *Naqā'iḍ* steht nicht, wie Goldziher angibt, in den Scholien, sondern im Texte selbst, in einem Spottgedichte des Farazdaq auf Ǧarīr (Nr. 39, 48). Er lautet, zusammen mit dem voraufgehenden:

---

1 Ruska versehentlich واضمهما.

إِنَّا لَنَضْرِبُ رأسَ كلِّ قبيلةٍ * وَأَبُوكَ خَلْفَ أَتَانِه يَتَقَمَّلُ
يَهُزُّ الـهَرَانِعَ عَقْدُه عِنْدَ الخُصَى * بِأَذَلَّ[1] حيثُ يكونُ مَن يَتذَلَّلُ

auf Deutsch: „Wir schlagen die Köpfe jedes Stammes ab, während sich dein Vater hinter seiner Eselin laust, / Indem seine Fingerfigur (für 30, d. h. die Tätigkeit der aneinandergelegten Spitzen seines Daumens und seines Zeigefingers) die Läuse bei den Hoden zerdrückt, in der niedrigsten Stellung, die ein Niedrigstehender einnehmen kann". Vgl. das Scholion in den *Naqā'iḍ*: عَقْدُه يعنى عَقْدَ ثلثين اذا قتل القَمْلَ und *Ḫizānah* a. a. O. Z. 22 ff.: يقول: نحن فى الطرف الأعلى من العِزّ وأنتم فى نهاية الذّلّ والعَجْز .... يعنى عقدَ الثلاثين وهو هيئةُ تَنَاوُلِ القملة بإصبعين الإبهام والسَّبّابة .... يقول: نحن لعِزّنا وكثرتِنا نُحارِب كلَّ قبيلة ونَقطع رؤسَها وأبوك لذُلّه وعَجْزه يَقتل قملَه خلفَ أتانه فهو يَتناول قملَه بإصبعيه مِن بينِ أفخاذه حالةَ كونه جالسًا فى أحْقَرِ موضع يَجلس فيه الذليلُ وهو خلفَ الأَتان الخ; ferner ʿAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī*, XIII, ٩٦, M.: وقد أكثر الشعراء التشبيهَ بهذه العقود. ومن ظريف ما وقَفتُ عليه من النظم فى ذلك قولُ بعض الأدباء:

رُبَّ بُرْغوثٍ ليلةً بِتُّ منه * وفؤادى فى قَبْضة التِّسْعينْ
أَسَرَتْه يدُ الثلاثين حتّى * ذاقَ طَعْمَ الحِمام فى السَّبْعينْ

وعَقْد الثلاثين أن يَضمّ طرفَ الابهام الى طرف السبّابة مثلَ من يُمْسِك شيأً لطيفًا كالإبْرة وكذلك البرغوث. وعَقْد السبعين أن يَجعل طرفَ ظفر الابهام بين عُقْدتى السبّابة من باطنها ويَلوى طرفَ السبّابة عليها مثلَ ناقد الدينار عند النَّقْد (vgl. meine *Beiträge* S. 24 f.; hin-

[1] Abū ʿAlī al-Fārisī hat بِأَذَلِّ gelesen. Cf. Baġdādī, *Ḫizānah*, III, ١٤٦, 11 ff.: انتهى كلامُ أبى علىّ. وحاصِلُه أنّ أَذَلّ أَفْعَلُ تفضيل مجرورٌ بالكسر وهو مضاف الى حيث بمعنى موضع يراد به الكثرةُ لإبهامه ولهذا صَحَّ إضافةُ أَفْعَل اليه اذ لا يضاف أَفْعَلُ التفضيل إلّا الى ما هو بعضُه الخ

sichtlich der Figur für 90 s. ebd. 19f.; die zwei Verse sind zu übersetzen: „Wegen gar manchen Flohs habe ich eine Nacht so zugebracht, daß sich mein Herz im (engen) Fingergriff der 90 befand. / Die Hand der 30 fing sie, so daß sie in der 70 den Geschmack des Todesschicksals kosteten“). Unsre Fingerfigur ist hier also nicht, wie Goldziher will, symbolischer „Ausdruck der Zufriedenheit über die Tötung des lästigen Insekts“, sondern dichterische Metapher der Fingertätigkeit beim Lausen. Diese Erkenntnis mußte eben Goldziher verschlossen bleiben, weil er sich, von Ṭašköprüzāde verleitet, von der Figur eine falsche Vorstellung gemacht hatte.

Auch der Anfang des nächsten Absatzes des Goldziher'schen Artikels enthält einen Mißgriff. Wir lesen hier:

„Sowie die Zahlenfigur 30 als Zeichen des Beifalls und der Zufriedenheit gebraucht wird, gilt die für 93 als Symbol des Unbequemen und Unangenehmen. Ein Dichter sagt zu dem ihn beschenkenden Chālid al-Ḳasrī[1]: „die Zahlenfigur 93 ist nicht unbequemer als seine Gabe“ (Ibn Ḳutejba, *Šuʿarā* ed. de Goeje 466, 9)“.

Aber die Dichterstelle — die sich auch bei Šarīšī, *Šarḥ al-Maqāmāt al-Ḥarīrījah*, Bulaq 1300, II, ٣٩١ findet[2] — hat nicht den Sinn, den Goldziher ihr gibt. Sie lautet:

فما تِسْعُونَ تَحْفِزُها ثلاثٌ ✶ يَضُمُّ حِسابَها رَجُلٌ شَدِيدُ
بكَفِّ حُزُقَّةٍ جُمِعَتْ لِوَجْيٍ ✶ بأَنْكَدَ من عَطائِك يا يَزِيدُ

Das besagt: „Die 93, deren Aufrechnung ein knauseriger Mann / Mit der zum Schlagen geballten Hand eines Geizhalses[3] dar-

1 Er heißt in Wirklichkeit Jazīd b. Ḫālid al-Qasrī.

2 Mit der falschen La. تحفرها statt تحفزها. Der Druck läßt viel zu wünschen.

3 De Goeje's حُزُقَّةٍ dürfte richtig und hier so zu deuten sein wie oben geschehen. Der Kairiner Kodex des Werkes hat حرقة, der Berliner wie auch der Druck des Šarīšī خرقة, aber damit läßt sich nichts anfangen. Das Wort findet sich auch Imra'alqais 50, 4. Es wird dort sehr verschieden erklärt, die Deutung als „geizig“ herrscht aber doch wohl vor. Siehe Baṭaljōsī's Kommentar, Kairo 1307, ١١٧: الحزقّ والحزقّة الرجل الشديد البخيل ويقال هو الضيّق الباع وقيل القصير الضخم البطن; Kairiner

stellt, ist nicht knickeriger als deine Gabe, o Jazīd". Daß der Dichter, Jaḥjā b. Naufal al-Jamānī, hier den Geiz des Jazīd al-Qasrī verhöhnt, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Kontext sowohl bei Ibn Qutaibah wie bei Šarīšī. Ibn Qutaibah fährt nämlich fort: نحوُه قولُ الخليل

فكَفٌّ عن الخَيْر مقبوضةٌ ✶ كما نُقِصَتْ مائةٌ سَبْعَهْ

وأُخْرَى ثلاثةُ آلافِها ✶ وتِسْعُ مِئِيها لها شِرْعَهْ

„Die Finger der einen Hand sind, unfähig zum Wohltun, eingezogen wie man die 93 (an ihr) ausdrückt. / Und die Figur, die die 3900 der andern Hand zeigt, entspricht ihr" (vgl. meine *Beiträge* S. 24)[1]. Und bei Šarīšī erscheinen die Verse in folgendem Zusammenhang: والشعراء يضمّنونها [أي القَبْضةَ] أشعارَهم

Kodex des Diwans mit Kommentar (Titel: هذا ديوان امرئ القيس بن حُجْر بن عمرو الكِنْدىّ رواية أبى الحسن الطّوسىّ وأبى نَصْر أحمد بن حاتم عن الأصمعىّ عبد المَلك بن قُرَيْب وعن أبى عمرو الشَّيْبانىّ مع بعض شرحه; nach einer z. Z. in Leipzig befindlichen Abschrift im Besitz von J.-J. Heß, S. ١٦٥): والحزقّة البخيل الضيّق; und die Glosse in de Slane's Ausg. des Diwans S. 102: الحزقّة البخيل الضيّق وقيل (de Slane falsch النحيل) والحزقّ هو القصير الضيّق الباع المجتمع الخَلْق (anders *Ṣiḥāḥ* sub حزق: القصير الّذى يقارِب الخَطْو . . . . والحزقّة ايضا مِثْله، قال امروٌ القيس ورجل حُزُقّ وحَزُقّ وحُزُقّة قصير, *L'A* ebd., XI, ٣٣٠, 16f.: وأعْجَبَنى البيت الأصمعىّ: يقارِب الخَطْو. قال امروٌ القيس: وأعْجَبَنى البيت und ٣٣١, 5f.: رجل حزقّة وهو الضيّق الرأى من الرجال والنساء. وأنشد بيت امرئ القيس, und Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, ١٥١: . . الحزقّة القصير . . . — حُزُقّ bezeichnet in dem oft zitierten Verse حُزُقٌّ إذاما القَوْمُ أبْدَوْا فُكاهةً ✶ تَفَكَّرَ آإيّاهُ يَعْنون أمْ قِرْدا offenbar einen kleinen, unansehnlichen, affenähnlichen Menschen. Sieh *Ṣiḥāḥ* und *L'A* sub حزق; *Mufaṣṣal* ١٦٧, 10 und dazu Ibn Ja'īš; Howell IV, 982; Šinqīṭī, *ad-Durar al-lawāmi'*, I, ١٣٧, wo aber schlecht وخِرْق statt حُزُقّ steht, u. a.

1 Danach zu korrigieren Lemoine, a. a. O., S. 40.

اذا وَصفوا البَخيلَ بقَبْض الكفّ. قال الخليلُ بن أحمد: وكَفٌّ عن الخَيْر مقبوضةٌ البيت. وقال آخر: فما تِسْعون البيتين.

Die 93 wurde durch die geschlossene (geballte) Rechte dargestellt, und die 3900, nach dem gebräuchlicheren der zwei von mir in meinen *Beiträgen*, S. 21, Anm. 6 charakterisierten Verfahren, durch die geschlossene Linke. (Die 90 und die 900 erhielt man, indem man die Spitze des Zeigefingers der Rechten bzw. der Linken gegen das untere Gelenk des Daumens preßte, und die 3 und die 3000, indem man den kleinen, den Gold- und den Mittelfinger der Rechten bzw. der Linken nach dem Handballen zu einschlug. Siehe außer meinen *Beiträgen* S. 19ff. die daktylonomischen Werke und besonders die Abbildungen bei P. Anastase, *Mašriq* III, ١٢٣ und ١٧٢, und bei Lemoine, S. 22 und 30[1].) Die geschlossene Hand war aber natürlich Symbol des Geizes.

Hierher gehört auch der berühmte Vers in der Satire Firdausī's auf den knickerigen Sultan Maḥmūd von Ghazna:

كف شاه محمود عالى تبار ٭ نه اندر نه است[2] و سه اندر چهار

Dieser hat immer wieder eine crux der Übersetzer gebildet. (Vgl. Mohl, a. a. O., t. I, préf., p. XXXIX, t. II, préf., p. IIf.; Rödiger, a. a. O., S. 126; Guyard, *Journ. asiat.*, 6e série, t. XVIII, S. 121.) Er ist aber mittels des *ḥisāb 'uqad al-aṣābi'* leicht zu deuten. Er besagt nämlich: „Die Hand des Königs Maḥmūd aus erlauchtem Geschlecht ist 9×9 (= 81) plus 3×4 (= 12, zusammen also 93)". Wir haben also auch hier die Fingerfigur für 93, als Symbol des Geizes Maḥmūd's[3].

Goldziher scheint diesen kleinen Aufsatz in einem Zustande starker Erschöpfung geschrieben zu haben.

---

1 Man übersehe dabei aber nicht, daß die Abbildungen bei Lemoine, entsprechend dem von Beda Venerabilis in seinem Traktat *De computo vel loquela digitorum* dargestellten Fingerzahlensystem der Römer, überall die linke Hand zeigen, wo für das System der Araber und Perser umgekehrt die rechte am Platze gewesen wäre. Vgl. meine *Beiträge*, S. 15, Anm. 2.

2 So Mohl's Ausg. des *Šāhnāme*, t. I, préf., p. XCI, *Farhang-i Ǧahāngīrī*, ed. Lucknow 1293, I, ٤٢, 4 v. u. usw., während Macan's Ausg. des Šāhnāme آمد سه statt است و سه hat.

3 In allem wesentlichen richtig Lemoine, a. a. O., S. 40.

BEMERKUNGEN ZU J. SCHACHT'S BESPRECHUNG MEINER HABILITATIONS-SCHRIFT «PRIVATEIGENTUM UND KOLLEKTIVISMUS IM MOHAMMEDANISCHEN LIEGENSCHAFTSRECHT INSBES. DES MAGHRIB».

VON

E. PRÖBSTER.

Schacht hat zu meiner in *Islamica* Bd. IV S. 343—511 abgedruckten, auch separat erschienenen Habilitationsschrift in *Islam* XX, S. 263—270 eine Reihe von Bemerkungen gemacht, auf die wohl der Ausspruch passen würde, mit dem — ich glaube — der selige Gottfried Hermann einen Opponenten abtat: „Causa mea perversa est per te, tua per se". Ich muß dazu einiges richtig stellen. Daher die folgenden Zeilen, für deren gütigen Abdruck ich der Schriftleitung der *Islamica* zu großem Danke verbunden bin[1].

Sch. gibt eine Inhaltsübersicht meiner Arbeit und schließt daran einige allgemein gehaltene materielle (etwa 45 Zeilen) und eine ganze Reihe detaillierter formell-philologischer Ausstellungen (153 Zeilen). Ich werde mich zuerst mit den letzteren beschäftigen, da er mir in ihnen „nicht wenige Ungenauigkeiten und Fehler, darunter auch solche elementar sprachlicher Art" nachgewiesen haben will. Daß er zu dem von ihm angeschlagenen Ton keinen Anlaß hatte, ist kürzlich von berufener Seite gezeigt worden[2]. — Er stößt sich zunächst an meiner Schreibung *al-Ḫarašī* und bemerkt: „S. 6 [348] Z. 3 und oft wird der bekannte Kommentator von Ḫalīl's *Muḫtaṣar* al-Ḫarašī genannt; in

---

[1 Da die Arbeit, um die es sich in diesen Auseinandersetzungen handelt, in den *Islamica* erschienen ist, so verstand es sich von selbst, daß wir auch der Replik Pröbster's auf die Besprechung Schacht's Aufnahme gewährten. Das Ms. der Replik ist uns am 10. Okt. 1932 zugegangen.
Die Schriftleitung.]

2 Vgl. A. Fischer, *Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte*, Leipzig 1933 (= *Abh. SAW*. Bd. XLII Nr. IV).

Wirklichkeit heißt er al-Ḫiršī, wie bereits bei Juynboll, Handleiding, 3. Aufl. S. 377 steht". Da die 3. Aufl. von Juynboll 1925 erschien und die 2. Aufl. noch *al-Ḫarašī* hat, so wäre es wohl richtiger gewesen, wenn Sch. statt „bereits" „erst" geschrieben hätte. Im übrigen gibt Juynboll keine Begründung für seine Schreibung *Ḫiršī*. Guidi, Il „Muḫtaṣar", Rom 1919, Bd. I S. X u. XVII schreibt *al-Ḫiršī* (*al-Ḫarašī*). Inzwischen habe ich gesehen, daß der *T'A* IV 305, unt. nur *al-Ḫarāšī* hat, als *nisba* von Abū Ḫarāš[1], einem Ort der Buḥaira. Von Nallino *OM* 1933, S. 440 lerne ich aber jetzt, daß es zwei Formen des Namens gab: die regelmäßige *al-Ḫarāšī* und die unregelmäßige *al-Ḫiršī*, was Sch. offenbar auch nicht wußte. — Dann beanstandet Sch. meine Wiedergabe von *man aslama 'alā šai'in*. Weil ich *'alā arḍihim* übersetzt habe „um ihr Land zu behalten", unterstellt er mir, ich verwechselte *'alā* mit *li* und zitiert als Beispiel *li-l-maġnami* „um Beute zu erlangen"; sollte ihm wirklich der Unterschied zwischen „um zu behalten" und „um zu erlangen" nicht klar sein? Jedenfalls hätte er, wenn er sorgfältiger arbeitete, die von ihm beanstandeten Stellen in den Originalen nachsehen müssen und dann gefunden, daß gleich die erste so lautet: *Innahā la-bilāduhum wa-mijāhuhum qātalū 'alaihā fī l-ǧāhilījati wa-aslamū 'alaihā fī l-islāmi* (*Muw. Z* IV 247, 17; *Buḫ.*, *Ṣaḥ.* IV 31, 13), und das hätte wohl auch er wenigstens bezüglich des 1. Teils nicht anders übersetzen können als: „Das sind ihre Ländereien und ihre Wässer, für die (d. h. um sie zu behalten) sie in der *Ǧ.* kämpften". Da ihm indes der durchaus nicht ungewöhnliche Gebrauch von *'alā* nicht vertraut zu sein scheint, darf ich ihn wohl auf die in Wright's Grammatik (1898) Bd. II 170 C zitierten Beispiele verweisen, denen ich noch folgende hinzufügen möchte: *ḫāfa 'alā nafsihī* „er fürchtete für sein Leben"; *fa-bi-hāḏā stadallū 'alā 'anna . .* (*Mabsūṭ* XXX 304, 18) „das führten sie als ein Argument dafür an, daß . ."; *ǧāzāhu 'alā ḏālika bi* (*Mabsūṭ* X 53, 8) „er belohnte ihn dafür damit . ."; *wa-l-ǧizja mā ju'ḫaḏ min ahl al-kufr ǧazā'an 'alā ta'mīnihim* (*Muqadd.* I 279, 7) „die *ǧ.*

---

1 Vgl. *Dictionnaire Géographique de l'Égypte*, Kairo 1899, s. v. Abou Khrache S. 34.

ist das, was von den Ungläubigen als Gegenleistung für die Gewährung des *amān* erhoben wird"; *wa-smuhā* (sc. *al-ǧizja*) *muštaqq min al-ǧazā' immā ǧazā'an 'alā kufrihim* .... *immā ǧazā'an 'alā amāninā lahum* (*Māw.*, *Aḥk.* 127, 2) „ihr Name ist abgeleitet von *al-ǧazā'* und [bedeutet] entweder ein Entgelt dafür, daß man sie im Unglauben beließ, oder dafür, daß wir ihnen den *amān* gewährten"; *waqf 'alā l-muslimīn* (*Māw.*, *Aḥk.* 131, 16. 19) „ein *waqf* für die Mohammedaner"; *kāna ju'ṭīhim sahman min aṣ-ṣadaqati ju'allifuhum bihī 'alā l-Islāmi* („um sie damit für den Islam zu gewinnen") *faqīla kānū qad aslamū waqīla wa'adū an juslimū* (*Mabsūṭ* III 9, 13, vgl. *Ḫarāǧ Jūs.* 246, 16) und aus dem Bittgesang eines marokkanischen Bettlers: *'alā sīdī rbbi 'aṭū lī 'aṭū lija 'aṭū* „um des Herrn willen gebt mir doch! gebt!" Danach wäre es also sprachlich durchaus möglich *man aslama 'alā šai'in* zu übersetzen mit „wer den Islam für oder wegen einer Sache annimmt". Zu dem gleichen Ergebnis kommt man übrigens auch dann, wenn man in Beherzigung des Grundsatzes[1], daß das Vertragsprinzip das islamische Staatsrecht beherrscht, *aslama 'alā* mit Fagnan, *Add.* s. v. nach Analogie von *ṣālaḥa 'alā* behandelt[2]. Zu den von Fagnan gegebenen Beispielen wären noch nachzutragen: *Mā ṣūliḥū 'alaihi min qalīl au kaṯīr* (*Muqadd.* I 279, 12) „wofür mit ihnen ein *ṣulḥ* abgeschlossen wurde, mag es wenig oder viel sein"; *mā ṣūliḥa 'alaihi l-mušrikūna* (*Māw.*, *Aḥk.* 131, 17); *bāja'ahū r-ru'asā'* .. *'alā l-inḫilā'i min al-amr* (*'Ibar* VI 235, 17), das Codera (*Col. de estud. arab.* III 50) übersetzt mit: „Los jefes reconocieron à X renunciando el mando de sus respectivos distritos". Selbstverständlich kann *aslama 'alā šai'in* auch heißen „wer den Islam annimmt und eine Sache im Besitz hat", z. B. *man aslam 'alā akṯar min arba' amsak arba'an* (*RMM* VII 83) „wer den Islam annimmt und mehr als 4 Frauen hat, darf nur 4 behalten", u. a. m. Aber dieser Besitz ist rechtlich doch nur dann relevant, wenn zu dem corpus der animus possidendi vel affectus rem

---

1 Vgl. *Islamica* IV 389. 454.

2 D. h. *aslama 'alā š-šai'i* = *aslama 'alā 'an juqarra lahū* „er nahm den Islam an unter der Bedingung, daß ihm die Sache belassen wurde"; vgl. *Māw.*, *Aḥk.* 131, 22: *ṣūliḥū 'alā iqrārihī fī aidīhim.*

sibi habendi, arabisch die *nīja* oder *daʿwā*, tritt[1]. Die von mir gegebene Übersetzung ist also durchaus haltbar, und sie wird gestützt durch Stellen wie *Ḫarāǧ Jūs.* 75, 1: *Ahlu l-bādijati iḏā aslamū ʿalā mijāhihim wa-bilādihim fa-lahum mā aslamū ʿalaihi wa-huwa fī aidīhim*, die doch nur heißen kann: „Wenn die Leute der *bādija* für ihre Wässer und Ländereien den Islam annehmen, dann gehört ihnen, weswegen sie den Islam annehmen, wenn es in ihrem Besitz ist"[2]. Wenn sich Sch. zur Unterstützung seiner Ansicht auf „die Kommentare" beruft, die „dasselbe besagen", so kann er jedenfalls *al-Qasṭallānī* VI 320, 4 nicht für sich buchen; denn dort wird zu dem *aslamū ʿalaihā* der oben zitierten *Buḫārī*-Stelle nur ausgeführt: *ʿAfwan* (i. e. *ṣulḥan*) *fa-kānat amwāluhum lahum bi-ḫilāfi man aslama min ahli l-ʿanwati.* Sch.'s Schlußbemerkung zu dieser Frage: „Das gilt natürlich ebenso vom beweglichen Eigentum" ist ebenso unrichtig wie die Mercier's, auf die ich S. (23) 365 hingewiesen hatte.

Zu S. (20) 362 qualifiziert er die von mir wiedergegebene traditionelle Erklärung von *fai'* (Rückkehr zu Muḥammad) als sinnlos, und zu S. (29) 371 kann er sich nicht erklären, was ich mit „Islamisierung des Grund und Bodens" meine. Bei etwas mehr Vertrautheit mit den Begriffen des Liegenschaftsrechts hätte er weder das eine noch das andere sagen können; denn jene Erklärung des *fai'* hat in unserem Heimfallsrecht ein durchaus verständliches Analogon, wie die „Islamisierung von Grund und Boden" ein Analogon ist zu dem im Kolonialrecht durchaus gebräuchlichen Begriff der „Französierung von Grund und Boden", über den sich Sch. in meinem Index informieren möge. Ganz abwegig ist seine Kritik meiner Bemerkungen zu dem Urteil des Tribunal Viziriel S. (36) 378. Ich hatte die von Milliot versuchte Würdigung der Entscheidung als ein auf Argumente des *šarʿ* gestütztes Verkaufsverbot der terres collectives de tribu deshalb beanstandet, weil diese Argumente des *šarʿ* eben fehlen; „denn — führte ich aus — nach dem Hinweis auf die Notwendigkeit der Beibringung des marokkanischen Erbscheins (*ʿiddat al-mautā*

1 Vgl. Santill. 262 § 14, 2; Morand, *Études du droit musulman*, Algier 1931, S. 48 Abs. 2.

2 Vgl. auch *Māw.*, *Aḥk.* 131, 11; 154, 2.

wa-l-warata) wird in dem Urteil nur gesagt ..." Sch. scheint zu glauben, ich hätte das textliche *id al-bai' mutawaqqif 'alā l-'ilm bi 'iddat al-mautā wa-l-warata* übersetzen wollen; denn er belehrt mich: „*'Iddat al-mautā wa-l-warata* heißt ganz einfach die Zahl der Toten und Erben; von einem marokkanischen Erbschein ist keine Rede". Aber Herr Sch., wie soll dem Gericht die Wissenschaft von der Zahl der Toten und Erben beigebracht werden, wenn nicht durch Erbschein? Wissen Sie wirklich nicht, daß das maghribinische Recht außer dem Eid nur den Urkundenbeweis kennt? Im Übrigen ist *'iddat al-mautā wa-l-warata* nicht nur „die Zahl der Toten und Erben", wie im Urteil des Tribunal Viziriel, sondern auch — und zwar als Vulgarismus — „die Urkunde betreffend Feststellung des Todes [des Erblassers] und der Zahl der Erben", wie in meiner Erläuterung zu dem Urteil, wofür die maghribinischen Formularbücher *itbāt al-maut wa-'iddat al-warata* sagen[1]. Es steht damit ähnlich wie mit *istimrār al-milk*, das sowohl „la continuité de la propriété"[2], wie die Urkunde über die Fortdauer des Eigenbesitzes, den „acte de possession continue"[3] bezeichnet. Und daß diese *'iddat al-mautā wa-l-warata* oder *itbāt al-maut wa-'iddat al-warata* mit dem Erbschein identisch ist, lehrt ein Vergleich von BGB § 2353 mit der Bemerkung ar-Rahūnī's[4]: „Der Grund, wegen dessen die Gelehrten die Feststellung des Todes [des Erblassers] und der Zahl der Erben verlangen, ist, weil es möglich ist, daß der Erblasser lebt, oder wenn er tot ist, daß dieser Antragsteller nicht sein Erbe ist, oder wenn er sein Erbe ist, daß ihm am Nachlaß nur 1/10 oder 1/100 zusteht".

Sch. lehnt meine auf S. (36) 378 vorweggenommene These: „Nicht die *širka*, sondern der *waqf* ist die Form, in der Kollektivbesitz im islamischen Recht erscheint", die ich auf S. (64—78) 406—420 eingehend erläutere, ohne jedwede Begründung ab und zeigt damit, daß ihm die prinzipielle Bedeutung dieser Frage für die Beurteilung nicht nur der Entscheidung des Tribunal Viziriel, sondern auch eines erheblichen Teils meiner

1 Vgl. *Ban.* 18, 1. 9ff.
2 Vgl. Mill., *Rec.* I 110. 373.
3 Vgl. Mill., *Rec.* II 211.
4 Angeführt in *Wāzz.*, *Mi'j.* X 472, 2.

Ausführungen nicht klar geworden ist. Er hat auch die von mir arabisch und französisch mitgeteilte Begründung jener Entscheidung nicht verstanden; sonst hätte er nicht resümieren können, „daß der Verkauf des Kollektiveigentums einer Gemeinschaft deshalb ungültig war (lies: ist), weil die Größe des Anteils jedes einzelnen nicht festgestellt werden konnte" (lies: kann). Die Stelle erhält erst durch meine in den Klammern beigefügten Berichtigungen ihren wirklichen Sinn. Wenn Sch. meine Ausführungen zu der ganzen Frage als „rätselhaftes Mißverständnis" bezeichnet, dann kann ich ihm nur raten, sich etwas intensiver mit diesen Dingen zu beschäftigen. Vielleicht findet er dann des Rätsels Lösung. Zur Sache möchte ich nur feststellen, daß eine französische Autorität für islamisches Recht wie Marcel Morand in seinen *Études du droit musulman*, Algier 1931, S. 15 schreibt: „Or, il semble bien résulter des textes qu'il n'est de patrimoine collectif qu'au profit de la Nation et des Pauvres".

Sch.'s Bemerkung zu S. (46) 388 scheint zuzutreffen. Ich hatte mich auf Santill. 285 Anm. 224 verlassen. — Ich darf bei dieser Gelegenheit noch einige Berichtigungen anbringen: S. (6) 348 Zl. 9 ist statt M.A.: „Nicolas" und Zl. 10 statt 2. Aufl. ...: „1. Aufl. Paris 1848—1851, 6 Bde." und S. (7) 349 Zl. 10 statt VIII: „VII" zu lesen.

Zu S. (63) 405 nimmt Sch. an meiner Wiedergabe von *iḫtiṣāṣ* mit „ausschließlichem Eigentumsrecht" Anstoß und schreibt dafür „ausschließlichem Anspruch". Aber in Juynboll's *Handleiding* 3. Aufl., S. 270, dem er diese Erkenntnis offenbar verdankt, ist gesagt: „So wird im Gesetz z. B. nicht von Eigentumsrecht — *milk* — mit Bezug auf Misthaufen oder verbotene Musikinstrumente und dergleichen Dinge gesprochen, sondern von einem 'bijzondere aanspraak ..' (*iḫtiṣāṣ*)". In Sach., *Mohd. R.* 364, 24 u. a. wird dafür „Halbbesitz" gebraucht. Aber weder an der inkriminierten Stelle noch an den anderen Stellen meiner Abhandlung (s. Index s. v.) ist von einem Misthaufen oder verbotenen Musikinstrumenten die Rede. Und außerdem sind die Zitate nicht aus šāfiʿitischen, sondern mālikitischen Juristen entnommen. Jedenfalls ist *iḫtiṣāṣ* das Recht, mit Ausschluß aller anderen über eine Sache zu verfügen, vgl. S. (153) 495. In Mill., *Rec.* I 285 wird *iḫtiṣāṣ*

mit „propriété privative"; l. c. I 126 *lā ḫtiṣāṣ li-wāḥidin bihā* mit „qui n'est propriété privative de personne" und l. c. I 284 *muḫtaṣṣ* mit „est propriété exclusive" wiedergegeben. Vermutlich hat man in dem *iḫtiṣāṣ* neben *milk* eine Parallele zu dem römisch-rechtlichen „in bonis esse" neben dem „dominium ex jure Quiritium" zu sehen.

Zu S. (83) 425 zeigt Sch., wie erstaunlich gering er meine arabischen Kenntnisse einschätzt; denn er belehrt mich, daß meine Übersetzung von *man za'ama anna lahū 'ilman bi-ḏālika* mit „der alte Zeugnisse zu haben behauptet" falsch sei und lauten müsse: „der es zu wissen behauptet". Hätte er sich überlegt, warum ich wohl statt des doch naheliegenden „zu wissen" „alte Zeugnisse zu haben" setzte, dann wäre er wohl auf den Gedanken gekommen, daß der Gewährsmann von Abū Jūsuf's Gewährsmann über die Anfänge der arabischen Herrschaft im 'Irāq schwerlich[1] aus eigener Wissenschaft, sondern auf Grund anderer Augenzeugen berichtete, und daß es daher angezeigt sei, *lahū 'ilm* nach Analogie von *jūğad 'indahū 'ilm* mit „alte Zeugnisse haben" wiederzugeben, wie dies Goldziher in *EI* Bd. II S. 106 b unten s. v. *fiḳh* getan hat. — Ebenda ist *ḥamalanā* (nicht *ḥamalnā*, wie Sch. will) *'alaihī man kāna qablakum* zu lesen und zu übersetzen: „eure Vorgänger haben uns danach behandelt".

Zu S. (98) 440 rennt Sch. offene Türen ein, wenn er feststellen zu müssen glaubt, daß *ba'd* „nach" heißt. Ist es ihm wirklich unbekannt, daß man die temporale Reihenfolge unter Umständen kausal auffassen kann? Im übrigen hätte er die von ihm beanstandete Stelle von Mercier's Übersetzung nur im arabischen Original nachzusehen brauchen, und er hätte dort gefunden, daß das *ba'd ḍarb al-ğizja 'alaihi* ad-Dardīr's in der dazu gehörigen Glosse, d. h. in *MḤa. Das.* II 202, 26, mit *bi-ḍarb* etc. erklärt wird. Vgl. auch *MḤa. Dar.* II 199, 37 *ba'd islām saijidihī au bi-muğarrad islāmihī* (sc. *saijidihī*). Wenn Sch. ebenda sagt: „. . . . wird zwischen der Praxis und den ‚theologischen Kriegsregeln' ein Widerspruch herauskonstruiert, der in Wirklichkeit nicht besteht", so empfehle ich ihm, sich die von mir auf S. (98) 440 ff. zitierten Beispiele nochmals genau anzusehen

1 Vgl. *Ḫarāğ Jūs.* 46, 14.

und dazu zu vergleichen: Wens., *Handb.* 248 sub Muḥammad does not accept the aid of polytheists; *Mudauw.* III 40 *fī l-isti'āna bi-l-mušrikīn*; *MḪa. Mau.* III 352, 2 u. a. Ich nehme an, daß ihm dann der Widerspruch klarer wird.

Zu S. (102) 444 wird der Anschein erweckt, als ob Sch. mich berichtigt; tatsächlich bin ich es, von dem der Hinweis auf S. 462 stammt, vgl. S. (102) 444 Anm. 3. — Zu S. (103) 445 Anm. 1: Es muß natürlich heißen: „Sie haben ein Vorrecht auf das, weswegen sie den Islam annahmen". — Sch.'s Bemerkung zu S. (106) 448 stimmt schon deshalb nicht, weil, wenn er recht hätte, die Kommentatoren nicht nötig gehabt hätten, das *Ḫalīl*'sche „der '*Anawī* ist frei" mit „nach" oder „durch Auflegung der *ǧizja*" einzuschränken. Ich verweise auf meinen Text. — Wenn Sch. zu S. (113) 455 als besonders störend empfindet, daß ich „Verbalformen, die einen präsentisch-futurischen Sinn haben, durch Tempora der Vergangenheit wiedergebe", so hätte ihn ein Blick auf den grundlegenden locus probans, *Mudauw.* III 21, 1 ff. belehren können, daß dort das temporale *iḏā*, nicht das konditionale *in* vorwiegt. Im übrigen wundert mich diese übertriebene Feinfühligkeit bei jemand, der oben zu S. (36) 378 durch unrichtige Wiedergabe der Tempora der Entscheidung des Tribunal Viziriel eine falsche Bedeutung beigelegt hat.

In seiner Bemerkung zu S. (115) 457 „*Muḥāraba* und *baǧj* . . . sind daher zu trennen" übersieht Sch., daß die *muḥāraba* sehr wohl zum *baǧj* werden kann. Daß *Ḫalīl*'s *wa'in irtadda* etc. „natürlich auf die bekannte Tradition . . . anspielt" ist mir nach *MḪa. Mau.* durchaus nicht so natürlich. — Zu S. (117) 459 zeigt Sch., indem er mir elementare Unkenntnis des Arabischen nachzuweisen sucht, wie wenig er selbst im Deutschen Bescheid weiß. Mein prägnantes: „Und sie sind noch dabei" hält er für sinnlos und berichtigt es in: „Während sie (immer noch) so sind". Da möchte ich ihn doch darauf aufmerksam machen, daß das deutsche „und" nicht immer nur rein kopulative Bedeutung hat, und um ihn vor künftigen Ungelegenheiten zu behüten, aus H. Haupt, *Deutsche Grammatik*, Halle 1919, Bd. III § 66 S. 79 und *Deutsches Wörterbuch*, Halle 1908, s. v. einige lehrreiche Beispiele anführen: „Die sind übel und bin ich guot"; „sie wîsent uns ze himele und varent sie zër helle"; „wer Unrecht tut, der wird empfangen,

was er Unrecht getan hat, und gilt kein Ansehen der Person". Ist das auch sinnlos, Herr Sch.?

Wenn sich nach Sch. zu S. (121) 463 ff. „sehr einfach erklärt, daß Waqfierung und Ungeteiltlassen synonym stehen", so ist dazu nur zu bemerken, daß ihm diese Erkenntnis offenbar noch nicht adaequat war, als er seine Notiz zu S. (36) 378 schrieb. — Zu S. (130) 472: Daß *iğārāt* und *bujū'* „Mietverträge" und „Kaufverträge" heißen, ist natürlich grammatisch richtig. Aber wenn das Sch. in einer wissenschaftlich sein sollenden Besprechung gewissermaßen unterstreicht, dann beweist er wieder seine Unkenntnis des Deutschen; denn den Kapitelüberschriften *bujū'* und *iğārāt* der arabischen Rechtsbücher entsprechen bei uns die Titel „Kauf" und „Miete", wozu er das BGB vor §§ 433 und 535 vergleichen möge.

Von den schwer wiegenden (!) Ausstellungen Sch.'s ist also nicht viel übrig geblieben. Ich komme nun zu seinen materiellen Bemerkungen, bezüglich deren ich mich erheblich kürzer fassen kann; denn abgesehen von dem mißglückten Rechtfertigungsversuch des Tribunal Viziriel und Milliot's (vgl. oben zu S. (36) 378) macht er mir eigentlich nur zwei Vorwürfe:

1. daß meine Auffassung vom Anfang des Grundeigentums der Nomaden aus Lammens entnommen sei,

2. daß ich der *šarī'a* ungerechtfertigterweise sozialistische Tendenzen untergeschoben hätte.

Ad 1. Er sagt S. 264: „Wenngleich diese Auffassung — anders als der Verf. meint — keineswegs neu ist, vgl. Lammens, *Berceau* S. 86 f., von Pröbster selbst S. 44 zitiert!" (sic). Das sieht so aus, als hätte ich mich mit fremden Federn schmücken wollen. Diese Unterstellung weise ich zurück. Ich habe Lammens' Zitat auf S. (44) 386 wörtlich deutlich erkennbar angeführt. Außerdem ist es gar nicht Lammens' *Berceau*, sondern Marçais' *Les Arabes en Berbérie* gewesen, das mich auf den Gedanken brachte, für den ich dann bei Lammens eine Bestätigung fand. Ich habe nirgends die von Lammens, Marçais oder sonstwem getroffenen Feststellungen für mich in Anspruch genommen. Dagegen habe ich zweierlei getan: Ich habe die disjecta membra der Entwickelung im arabischen Osten und Westen zum erstenmal zusammengestellt, und den Nachweis

geführt, daß der von den europäischen Kolonialmächten aus praktischen Gründen so geschätzte Begriff des eingeborenen Kollektiveigentums dem islamischen Recht unbekannt ist. Es erscheint auffällig, daß Sch. darauf mit keinem Wort eingeht.

Ad 2. Dafür wirft mir Sch. vor, ich legte der „Theorie der *šarī'a* eine sozialisierende Tendenz" bei. Aber die Tendenz der Theorie der *šarī'a* konnte für meine Studie durchaus dahingestellt bleiben, da ich nur das Liegenschaftsrecht behandelte. Ebensowenig hatte ich Anlaß „ein allgemeines Urteil über die *šarī'a* abzugeben", wie mir Sch. unterstellt. Ich habe vielmehr die Frage des Kollektiveigentums, des theokratischen Staatskommunismus und des Bodensozialismus untersucht und darüber das Notwendige gesagt, und ich wundere mich eigentlich, daß mir Sch. nicht auch hier den Vorwurf einer Entlehnung sei es aus Lammens (S. (30) 372) oder Robe (S. (24) 366) gemacht hat. Nicht weniger wundert mich, daß er S. 266 gegen mich feststellen zu müssen glaubt: „Wenn die *bilād al-'anwa* aus fiskalischen Gründen immer mehr ausgedehnt wurden, und man dem Sultan eine absolute Steuerhoheit zubilligte, so widersprach das gerade der reinen *šarī'a.*" Denn diese Feststellung war doch eigentlich nach meinen Ausführungen über despotische Auffassung und Despotismus auf S. (127) 469 durchaus unnötig.

Ich bitte die Schriftleitung und die Leser der Islamica wegen der Länge dieser Entgegnung um Entschuldigung. Sch. hätte ihnen diese Belästigung erspart, wenn er in seiner Besprechung größere Sachlichkeit gezeigt hätte.

Daß seine Besprechung nicht sachlich genannt werden kann, beweisen die Prädikate „Lavoro importante e molto accurato d'uno studioso . . . . . . che si manifesta padrone della letteratura araba giuridica e storica sull' argomento della proprietà immobiliare" und „il libro, ricco di dottrina e meritevole di elogi incondizionati", die Nallino in seiner Anzeige meines Buchs im letzten Hefte des *OM* (Agosto 1933), S 440 diesem gespendet hat. Kein Fachgenosse dürfte bezweifeln, daß die Kompetenz Nallino's, wie im allgemeinen in islamischen Dingen, so im besonderen auf dem Gebiete der maghribinischen Rechtsverhältnisse, die Sch.'s, dem der Maghrib ja bisher recht ferngelegen hat, turmhoch übersteigt.

BEITRÄGE ZUR GESELLSCHAFTSORDNUNG DER ARABISCHEN BEDUINENSTÄMME.

VON

E. BRÄUNLICH.

Ḫair ad-Dīn az-Zarkalī, ein literarisch hochgebildeter Parteigänger des Königs Faiṣal von ʿIrāq aus der kurzen Periode, wo dieser König von Syrien war, hat in seinem auf ausgezeichneter Beobachtung der heutigen Beduinenverhältnisse beruhenden Buche[1] geschrieben: „Vielleicht sind die Araber der Wüste diejenigen, die am begierigsten für ihre Genealogien und am fanatischsten für ihren Ursprung interessiert sind; denn unter den Seßhaften findet man nicht bei jedem einzelnen die Kenntnis seiner Genealogie wie bei den Beduinen". Es wäre natürlich ein müßiges Beginnen, die Richtigkeit dieser Behauptung auf grund genauen statistischen Materials nachprüfen und mit solchem von anderen genealogisch interessierten, alten Kulturvölkern, etwa den alten Israeliten, den Chinesen oder den Isländern vergleichen zu wollen. Dagegen wird es nicht ohne Wert sein, wenn wir uns mit den tatsächlichen Verhältnissen bei den Arabern in älterer und neuerer Zeit bekannt machen. Da finden wir denn aus allen Abschnitten der arabischen Geschichte viele genealogische Nachrichten überliefert. Offenbar hielten sich die Araber und besonders die Beduinen von jeher etwas darauf zugute, daß sie im Gegensatz zu den umwohnenden fremden Völkern die Kenntnis ihrer verwandtschaftlichen Beziehungen eifrig pflegten. Aus dieser Einstellung heraus ist eine alte, wenn freilich sicher unechte Tradition entstanden, die dem Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb die Worte in den Mund legt: „Lernet eure Genealogien, dann knüpft ihr eure verwandtschaftlichen Bande fest; seid nicht wie die Bauern des Kulturlandes am Euphrat, die, wenn man einen von ihnen fragt: ‚von wem stammst du'? antworten: ‚aus dem und dem Ort'. Bei Gott, es

1 *Mā raʾaitu wa-mā samiʿtu,* Kairo 1923, S. 101.

ist fürwahr etwas zwischen einem Manne und seinem Bruder; wenn er das innerste Wesen der Blutsverwandtschaft zwischen sich und jenem kennte, so würde ihn das davon abhalten, des anderen Ehre zu verletzen".[1]

Aber abgesehen von dem dem Araber von Natur eigenen Ahnenstolz und dem in der moralischen Schlußwendung dieser Tradition ausgedrückten Versuch muslimisch-orthodoxer Einwirkung auf die heidnischen Sitten der Beduinen, hatte die Übermittlung genealogischer Kenntnisse vom Vater auf den Sohn auch eine eminent praktische Bedeutung als Bildungselement des Stammescharakters. Sie wurde daher berufsmäßig gepflegt, und jeder Stamm hatte und hat einen oder mehrere Männer, die sich darin auszeichnen (نَسّابة)[2]. Für einen angehenden Führer ist die genaue Bekanntschaft mit der Geschichte der verwandtschaftlichen und soziologischen Verhältnisse des eigenen und der Nachbarstämme sowie die Handhabung der sich daraus ergebenden Gemeinschaftsgebilde von unentbehrlicher Wichtigkeit[3]. So sind es in der Tat ganz überwiegend Angehörige der Šēḫfamilien, die die Überlieferung von den Vorfahren weitertradieren[4]. Auf der Auswirkung dieser einseitig genealogisch orientierten Geschichtsbetrachtung innerhalb des Stammes beruhen teilweise die im folgenden skizzierten Eigentümlichkeiten im gesellschaftlichen Aufbau der Beduinenstämme[5].

---

1 Ibn ʿAbd al-Barr an-Namarī al-Qurṭubī, *al-Inbāh ʿalā qabāʾil ar-ruwāh*, Kairo 1350, S. 43, vgl. auch: Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, Kairo 1322, S. 103 und Th. Nöldeke, *ZDMG* XL 183.

2 Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, *Bulūġ al-arab fī maʿrifat aḥwāl al-ʿArab*, Kairo 1343, Bd. III, S. 198.

3 S. Austin Kennett, *Bedouin Justice. Laws and Customs among the Egyptian Bedouin*, Cambridge 1925, S. 22 f.

4 S. Karsten Niebuhr's *Reisen und Beschreibungen*, Bern und Winterthur 1781, Bd. II, S. 220 f.; 226. — Wenn Ējūb Ṣabrī in dem inhaltsreichen Buche *Mirʾāt ül-Ḥaramēn*, Bd. III, S. 343 sagt: ایچلرنده [d. i. unter den Beduinen] نسبنی بیلمیان آدم بولنمز، هر هانکیسنه نسبندن سؤال اولنسه «بن فلان بن فلانم» دیه‌رك اجدادندن یکرمی بطن قدر تعداد ایده بیلور, so hat er sich vielleicht dadurch irre führen lassen, daß er als hoher türkischer Beamter naturgemäß vorwiegend mit vornehmen Beduinen zu tun gehabt hat.

5 Keinesfalls darf man aus der Angabe in der Einleitung Ibn Qu-

Der volksmäßig gepflegten Erlernung von Traditionen über Vorfahren und nähere oder fernere Verwandte bei den Stämmen stand die theoretisierende Schulwissenschaft der alten Genealogen gegenüber. Als die muslimische Gelehrtenwelt anfing, sich mit der arabischen Altertumskunde zu befassen, fand sie sogleich ein dankbares Betätigungsfeld in der Verarbeitung des sehr großen genealogischen Materials der Beduinenstämme. Innerhalb kurzer Zeit waren die ganzen Nachrichten zusammengetragen, miteinander verknüpft und in ein festes Schema gebracht, das von den folgenden Gelehrtengenerationen nur unwesentlich abgeändert wurde. Sogar die arabische Unterhaltungsliteratur hat sich des Gegenstandes bemächtigt, indem sie in Gestalt von Anekdoten über hervorragende Genealogen die bekannten Stammbaumreihen verwertet[1].

Das Schema, das von der Haupteinteilung: Nordaraber—Südaraber ausgeht, faßt sämtliche Stämme der arabischen Halbinsel in zwei weitverzweigte Stammbäume zusammen. Diese geistige Leistung der muslimischen Genealogen hat F. Wüstenfeld in seinem sorgfältigen Werke *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien* und dem dazu gehörigen *Register*, Göttingen 1852/3, der abendländischen Orientalistik bequem zugänglich gemacht. Das *Register* enthält mehr als 6000 Namen, die Tabellen enthalten deren fast 8000[2]. Wüstenfeld selbst stand dem System noch durchaus naiv gegenüber, er glaubte, auf Grund der Generationen in den beiden

taiba's zu seinem *Kitāb al-maʿārif*, Kairo 1300, S. 2, daß „die Edelsten ihren Stammbaum nicht kennen" usw. (Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle a. S. 1889, Bd. I, S. 186) schließen, daß zu des Autors Zeit den Beduinen-šēḫen die Kenntnis ihrer Genealogie fehlte. Einerseits sind die betreffenden Sätze Ibn Qutaiba's wesentlich als literarische Rechtfertigung für die Abfassung seines Buches zu werten, andrerseits hat er, soweit ihm wirkliche Verhältnisse vorschweben, die Zustände in Baġdād vor Augen, wo mancher homo novus, oft nichtarabischer Herkunft, zu Amt und Würden gelangt war, von dem man natürlich Wissen um Familien- und Stammesgeschichte nicht ohne weiteres erwarten durfte. Ergötzlich genug mag es übrigens für den Historiker gewesen sein, wenn jemand, um seine Vornehmheit zu beweisen, seine „Ahnenkette" geradlinig auf eine Koryphäe des jungen Islams zurückführte, von der es feststand, daß sie keine Nachkommen gehabt hatte, oder diese doch bereits ausgestorben waren.

1 al-Ālūsī, *Bulūġ* III, 198 ff.

2 *Register*, S. XI.

Stammbäumen wenigstens annähernde Chronologien aufstellen zu können[1]. Heute herrscht längst Übereinstimmung darüber, daß seine Annahme irrig ist, und daß wir es in dem Schema mit einem ungeheuren Prozeß des Ausgleiches diffuser Traditionen zu tun haben, ja daß sogar diese Traditionen selbst oft auf fiktiver Grundlage beruhen. Zuerst hat A. Sprenger mit guten Gründen dargelegt, daß bei der Einordnung einzelner Familien in das genealogische Schema durch die Systematiker auch andre Momente als nur Traditionen über die Abstammung mitgesprochen haben. Gelegentlich ist es die Anziehungskraft der Staatsrenten aus den Einkünften der Eroberungen gewesen, die „Verwandtschaften" Fremder zu den privilegierten Familien entstehen ließ. Insbesondere aber ist die genealogische Anknüpfung eines Stammes an einen anderen durch seine zufällige Parteistellung in den Kämpfen des jungen Islam gefördert oder beeinflußt worden[2]. Selbst an der vollen Berechtigung der Wahl des Haupteinteilungsprinzipes in Nord- und Südaraber kann man einige Zweifel hegen. Es ist zwar nicht abzustreiten, daß das Bewußtsein dieses Unterschiedes schon in vorislamischer Zeit bei vielen Stämmen vorhanden gewesen ist, aber seine Bedeutung als Rassenantagonismus stellte sich erst in und mit den Bürgerkriegen seit der Mitte des 1. Jahrhunderts d. H. ein[3]. Erst dadurch konnte der Gegensatz zum tragenden Prinzip einer systematischen Genealogie werden. Ein ursprünglich allgemeiner Begriff wie Maʿadd erhielt durch die Gelehrten seine unverrückbare Stellung als Glied in der Ahnenkette, und Maʿadd wurde so zum Stammvater fast aller Nordaraber. Das machte gewisse Gewaltsamkeiten bei der Eingliederung unvermeidbar, weil die volkstümliche Anschauung hinsichtlich der Entscheidung Maʿadd oder Qaḥṭān (= Jemenier d. h. Südaraber) innerhalb naher verwandter Gruppen bisweilen schwankte[4]. So ist die Frage, ob die Stämme der Quḍāʿah zu den Nord- oder Südarabern zu

1 Ibd. S. VI ff.

2 *Das Leben und die Lehre des Moḥammad*, Berlin 1865, Bd. III, S. CXX ff.

3 Vgl. für diese und verwandte Fragen Goldziher, *Muh. Stud.* I, 40—100; 177—207; J. Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 44 f.

4 Nöldeke in *ZDMG* XL, S. 179.

rechnen seien, nie von den Genealogen einhellig beantwortet worden[1]. Das gleiche gilt etwa von den Ḫuzāʿah[2]; sogar über die Abstammung eines so vornehmen Geschlechtes wie das der Āl al-Mundir, der Königsfamilie von al-Ḥīrah, besteht keine Übereinstimmung[3].

Auf wirklicher Volksüberlieferung wird es beruhen, wenn die Genealogen von einem Stamme angeben, daß er sich entgegen seiner Abstammung in die andere Hauptgruppe eingeordnet habe. So soll ein Teil der nordarabischen Banū Asadah sich in Syrien jemenischen Ǧudāmstämmen angeschlossen haben und in die jemenische Genealogie eingetreten sein[4]. Als offenbare Erfindung der muslimischen Genealogen muß man es dagegen bezeichnen, wenn sie sich bemühen, die arabischen Stammväter mit den biblischen Namen von Gen. X in Verbindung zu bringen oder eine gemeinsame Herkunft für Nord- und Südaraber zu konstruieren[5]. Natürlich blieben diese Gewaltsamkeiten den einheimischen Gelehrten selbst nicht verborgen, vorsichtigere unter ihnen hielten sich denn auch an die (natürlich erfundene) Tradition vom Propheten, der, wenn er seinen Stammbaum bis ʿAdnān (d. i. der fiktive Vater des Maʿadd) zurückverfolgt hatte, zu sagen pflegte: von hier ab lügen die Genealogen[6].

Eine notwendige Folge der Systematisierung durch die Schulgelehrten war die Ausfüllung von Lücken in der Ahnenkette der Stämme, wollte man einen leidlichen Synchronismus erzielen[7]. Der Beduine an sich ist kaum gewohnt, historisch zu denken, er nimmt daher keinen Anstoß daran, einen Mann, der

1 Z. B. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge 1885, S. 8 f.; 246 ff. Vgl. *al-Inbāh* 60 f.; s. zuletzt H. Lammens in *EI* Bd. II, S. 1172 f. u. Frants Buhl, *Das Leben Muhammeds*, deutsch von H. H. Schaeder, Leipzig 1930, S. 26.

2 *al-Inbāh*, S. 93.

3 Ibn Ḫaldūn, *al-Muqaddimah*, S. 104; G. Rothstein, *Die Dynastie der Laḫmiden in al-Ḥîra*, Berlin 1899, S. 41 ff.

4 *al-Inbāh*, S. 73. — Zahlreiche weitere (allerdings etwas anders gelagerte) Fälle einer fälschlich beigelegten Genealogie stellt Ibn Ḫaldūn, *Muqaddimah*, S. 105 f., zusammen.

5 S. A. Fischer in *EI* Bd. II, S. 673; 674.

6 Ibn Duraid, *Kitāb al-ištiqāq* ed. Wüstenfeld, Göttingen 1854, S. 4; *al-Inbāh*, S. 50 (cf. 49); Goldziher, a. a. O. 180.

7 Goldziher, a. a. O. 178.

vor wenigen Generationen gelebt hat, direkt an einen Namen aus grauer Vorzeit anzuschließen, oder wenigstens nichtinteressierende Zwischenglieder in der Kette auszulassen[1]. Es ist nun natürlich für uns kaum möglich, solche künstlich eingefügten „dummy names“[2] aus den alten Genealogien zu eliminieren. Vereinzelt greifen auch heutige Beduinen zu dem Hilfsmittel der Einführung eines Lückenbüßers, um Unstimmigkeiten anderer Art zu beseitigen. In dieser Hinsicht erregt stets Verdacht die Wiederholung desselben Namens unmittelbar hintereinander. Tatsächlich kann man in vielen solchen Fällen nachweisen, daß an der betreffenden Stelle etwas in Unordnung geraten ist.

Für eine Fehlerquelle sind übrigens die Berufsgenealogen nicht verantwortlich zu machen. Es wird uns berichtet[3], daß bisweilen unbedeutendere Stämme, die zufällig denselben Namen wie ein berühmter trugen, sich dem letzteren zuzählten. Ähnliches kommt auch heute vor. Hierher gehört z. B. der Anspruch des kleinen Stammes el-Qedērīje in dem Dorfe en-Nuwērīje (bei Mērōn) verwandt zu sein mit der bedeutenden Abteilung der Tijāhā bei Beerseba, die den Namen el-Qedērāt trägt. Quellenmäßig läßt sich die Richtigkeit dieser Behauptung keineswegs belegen, im Gegenteil, alle Wahrscheinlichkeit spricht gegen eine Zusammengehörigkeit. Aus Gründen des sprachlichen Anklanges führt der ʿAbbād-Unterstamm el-Beqūr bei Māḥaṣ in der Belqā seinen Stammbaum auf den 5. šīʿitischen Imām: Muḥammed al-Bāqir zurück[4]. Gerade in dem Falle der Beqūr sind wir imstande, den ganz anderen Ursprung nachzuweisen. Ähnlich behaupten die el-Uḥēdāt[5] mit der berühmten Emīrfamilie Āl Fāʿūr von den Faḍl (syrische Ṭai) verwandt zu sein, weil auch sie zufällig einen Ahnherrn mit Namen Fāʿūr haben.

Werden, wie wir gesehen haben, die aus alter Zeit literarisch überlieferten Genealogien der Stämme in ihren höheren Gliedern

1 Vgl. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, S. 14.

2 Robertson Smith, S. 10; 16.

3 Al-Hamdânî's *Geographie der Arabischen Halbinsel* ed. D. H. Müller, Leiden 1884—91, Bd. I, S. 90, 11 f.

4 Auch die Baqqāra (Ǧebel ʿAbd el-ʿAzīz und Dēr ez-Zōr) leiten sich auf Grund ihres Namens von Muḥammed al-Bāqir ab!

5 Wohnen südlich Ġazza.

unzuverlässig, so gelingt es auch nur in den seltensten Fällen, sie nach unten soweit fortzuführen, daß sie Anschluß an die heute lebenden Stämme finden. Zwar gibt es unter ihnen manche, die gegenwärtig noch ihren Namen aus vorislamischer Zeit beibehalten haben[1]. So sind die Berge im Nordosten von Mekka heute wie früher im Besitz der Hudail (Hadēl), und ein Teil der alten Muzainah (Mezēne)[2] hat wenigstens noch annähernd dasselbe Gebiet bei Medina inne wie zur Zeit der Begründung des Islams. Andere sind wohl noch vorhanden, aber durch die arabischen Völkerwanderungen in Gegenden verschlagen worden, die von ihrer ehemaligen Heimat mehr oder weniger weit entfernt liegen. So sind die Qaḥṭān, die nach der Theorie der Genealogen (s. oben) als Mutterstamm aller Südaraber galten, heute ein mächtiger Beduinenstamm an der Grenze des südlichen Neğd mit dem nördlichen ʿAsīr im Wādī Bīše[3]; ein anderer Teil von ihnen ist noch weiter vorgedrungen und sitzt um das Wādī Sirra (Westabhang des nördl. Ğebel Ṭuwēq)[4]. Eine welthistorische Bedeutung haben die ehemaligen Bewohner des jetzigen Šammargebirges im Süden der großen Nefūd, die Ṭaiji' (Ṭai) erlangt. Wir kennen sie aus syrischen und griechischen Quellen seit dem 3. Jahrhundert n. Chr. Nach ihrer Islamisierung wanderten verschiedene Unterstämme von ihnen nach Palästina[5] und Syrien aus, wo sie jahrhundertelang eine entscheidende Rolle unter den Fāṭimiden, Ējūbiden und Mamlūken spielten und auch wiederholt in die Beziehungen zwischen den Muslimen und den Kreuzfahrern eingriffen. Eine andere Abteilung dieser Ṭai ist nach Mesopotamien gekommen und bildete im 18. Jahrhundert den mächtigsten Stamm östlich des Belīḫ. Ihr Oberšēḫ hatte die Würde eines türkischen Bēks mit einem Roßschweif inne, sie erhoben Wegegeld auf der Straße Mōṣul—Niṣībīn, und letztere Stadt mußte dem Oberšēḫ noch bis in die 90er

1 Sprenger, a. a. O. S. CXXXV.

2 S. die Karte *Nordwestarabien* von B. Moritz in dessen Buch *Arabien*, Hannover 1923.

3 Über die wahrscheinliche Lage des *Wādī* vgl. die Kartenskizzen bei H. St. Philby, *Das geheimnisvolle Arabien*, Leipzig 1925, Bd. II.

4 S. auch *EI* Bd. II 674; 675 und die Karte Moritz.

5 Ein schon vorislamischer Unterstamm dieser Ṭai, die Sinbis, wurde bekanntlich später zwangsweise nach Ägypten verpflanzt

Jahre des vorigen Jahrhunderts Tribut zahlen[1]. Heute sind die mesopotamischen Ṭai politisch ohne Bedeutung und teilweise Ackerbauer geworden. Durch das Vordringen der Šammar in zwei Gruppen gespalten, haust die eine nördlich des Singǎr-gebirges[2], die andere wurde über den Tigris in das Gebiet von Erbil gedrängt.

Obwohl mit diesen wenigen Beispielen der Erhaltung alter Stammnamen bis in die Gegenwart die vorhandenen Fälle keineswegs erschöpft sind, so bilden die Fortexistenz des alten Verbandes und die Fortführung des alten Namens, im ganzen genommen, nur einen recht bescheidenen Prozentsatz unter den heute lebenden Stämmen. Die Zahl der Stämme und Stämmchen dürfte sich gegenüber früher nicht wesentlich verändert haben, dagegen genügt eine flüchtige Betrachtung, um die tiefgreifenden Umwandlungen und Umgruppierungen innerhalb des Bestandes zu erkennen.

Lehrreich für das Verständnis des Verhältnisses zwischen schulmäßiger Genealogie und lebendiger Volkstradition ist ein Vergleich der Ahnenreihen derjenigen Stämme, die wir aus dem genealogischen Kanon kennen, und denen derjenigen Stämme, die erst nach der Fixierung des wissenschaftlichen Schemas entstanden sind. In den Wüstenfeld'schen *Tabellen* finden wir für jeden Stamm eine Ahnentafel von 20, oft 30 Gliedern. Ebensoviele Ahnen führen natürlich auch arabische Genealogen an, die jünger als Wüstenfeld's Quellen sind, wenn es sich um die altarabischen Stämme handelt, deren Reihen ihnen literarisch bekannt waren. Sobald sie aber auf Stämme späterer Entstehung zu sprechen kommen, vermögen sie nur wenige übergeordnete stammliche Einheiten[3] bzw. Vorfahren anzugeben,

1 Max Freiherr von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Berlin 1900, Bd. II, S. 36.

2 Sie ist eingezeichnet auf der *Übersichtskarte von Vorderasien* 1 : 5000000 ausgeführt vom k. u. k. Militärgeographischen Institut in Wien.

3 Im weiteren Verlaufe des Aufsatzes benenne ich solche stammlichen Einheiten, die in der Form der Filiation vorgestellt werden, mit den Ausdrücken: Stamm, Unterstamm, Zweig(stamm), Unterzweig, vgl. dazu die kommenden Ausführungen. Für rein politisch gemeinte Gruppierungen verwende ich: Abteilung oder Gruppe. Föderation ist ein politischer, für die Dauer bestimmter, aber ziemlich loser Zusammenschluß gleichgeordneter Stämme uneinheitlicher Herkunft. Stammverband ist die ideelle Zusammen-

oft begnügen sie sich mit dem erklärenden Zusatz: ... بطن من „ein Stamm von ...“[1]. Nicht viel anders verhält es sich mit den Ursprungslegenden, die heute bei den Beduinen über die Entstehung ihres Stammes im Umlauf sind. Die historische Erinnerung der Araber geht meist nicht sehr viele Generationen rückwärts, wenigstens nicht lückenlos[2]. Schon zu den selteneren Fällen geschichtlicher Volksüberlieferung gehört es, wenn ein ʿAdwānšēḫ[3] dem Major Conder[4] neun Generationen, die sich über den Zeitraum von ca. 300 Jahren verteilen, bis zur Begründung seines Stammes namhaft machen kann. Es ist sehr charakteristisch, daß ʿOmar Ṣāleḥ el-Barġūṯī[5], der einige Jahrzehnte später gleichfalls die Ursprungslegende der ʿAdwān aufgenom-

---

fassung von Stämmen gleicher Herkunft ohne politische Gemeinsamkeit (z. B. ʿAneze).

1 Vgl. zum Vorstehenden folgende Werke passim: Šihāb ad-Dīn Aḥmad al-Qalqašandī, *Nihājat al-arab fī maʿrifat ansāb al-ʿArab*, Baġdād 1332; ders., *Ṣubḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā*, Kairo 1922; Ibn Ḫaldūn, *Kitāb al-ʿibar*, Bulaq 1284; Abu-l-Fauz Muḥammed Amīn as-Suwaidī, *Sabāʾik aḏ-ḏahab fī maʿrifat qabāʾil al-ʿArab*, Baġdād 1280. Bei letzterem, der eine tabellarische Verarbeitung des Materials der *Nihājah* bietet, sind dann die mit Beischrift versehenen Namenskreise solcher Stämme neben den Gruppen, zu denen sie gehören, beigesetzt, ohne durch eine Abstammungslinie an sie angeschlossen zu sein.

2 Vgl. oben S. 72f.

3 Die ʿAdwān zelten in dem Raume, der vom unteren Jordan im Westen, vom Zerqā im Norden und etwa von einer Linie Qalʿat es-Zerqā—Nordküste des Toten Meeres im Osten begrenzt wird, s. Guthe, *Bibelatlas*, Karte: *Das heutige Palästina*. — Ich folge hier und, wo es sich um moderne Stämme handelt, oftmals auch später dem statistischen Material und den historischen Ausführungen in dem großen, von W. Caskel und mir mit vorbereiteten Werke von Max Freiherr von Oppenheim über die Beduinen und anderen Stämme in Nord- und Mittelarabien, Syrien und Mesopotamien, auf das ich daher für alles Nähere im voraus verweise. Auch in der Wiedergabe moderner arabischer Namen und Wörter schließe ich mich — von Kleinigkeiten der Transkription abgesehen — dem in diesem Buche befolgten System an, das zumeist auf der Aussprachebezeichnung des langjährigen arabischen Sekretärs Baron von Oppenheim's während seiner Reisen im Orient, des verstorbenen Herrn Eljās Maʿlūf, beruht.

4 C. R. Conder, *The Survey of Eastern Palestine*, Vol. I. — *The ʾAdwân Country*, London 1889, S. 292.

5 Das äußerst wertvolle Material, das Herr ʿOmar el-Barġūṯī während 13 Jahren unter den Beduinen Palästinas und Transjordaniens gesammelt hat, wird in dem Beduinenbuch von Oppenheim's mit enthalten sein.

men hat, nur noch sechs Generationen genannt erhielt. Diese Erscheinung ist kein vereinzelter Fall. Man erkennt daraus, daß im Gegensatz zu den gelehrten Genealogen bei den Beduinen selbst durchaus die Tendenz besteht, vorhandene lange Ketten zu verkürzen und sprunghaft nur besonders eindrucksvolle Namen im Gedächtnis zu bewahren. Dadurch kommt auch die feine Verästelung, wie sie die Stammbäume aus dem Altertum zeigen, in Wegfall. Wenden wir uns einmal dem bedeutendsten Stammverband der Syrischen Wüste, den ʿAneze, zu, die man ihrer Größenordnung nach zum mindesten mit den alten Bakr b. Wāʾil oder den Tamīm auf eine Stufe stellen muß. Während diese bei Wüstenfeld[1] im Durchschnitt 13—14 Generationen mit vielen Dutzenden von Unterstämmen, Zweigen und Unterzweigen einnehmen, überrascht die relativ sehr geringe Tiefen- und Breitengliederung der ʿAneze. Um das zu erkennen, genügt ein Blick auf die Einteilungsschemata der ʿAneze mit der Fortsetzung der Unterabteilung Fedʿān in dem Buche von Terrier[2]. Insgesamt ergeben sich da 7 Generationen und für die Fedʿān nicht mehr als 8 Kolumnen.

Die Benī Ṣaḫr, der stärkste Verband im Ostjordanland, gliedern sich in zwei Abteilungen, von denen die erste 4, die zweite 2 Unterstämme umfaßt mit je 4—9 Zweigen[3]. Ein anderes Beispiel: die Ḥarb des Neǧd zerfallen in 2 Stämme mit 3, bzw.

---

1 Die Bakr auf den Tab. B und C, die Tamīm auf den Tab. K und L.

2 Veröffentlicht unter dem Titel: *Les tribus nomades et seminomades des Etats du Levant placés sous mandat français*, Imp. Jeanne d'Arc, Beyrouth, Janvier 1930. Der Autor selbst ist nicht genannt. Die von mir benutzte 2. Auflage weicht von der 3. kaum ab. Die verdienstvolle Zusammenstellung ist zunächst für Verwaltungszwecke angelegt und kann daher keinen Anspruch auf wissenschaftlich exakte Transkription erheben. Störender noch sind die zahlreichen Druckfehler, die auch den mit dem Stoff Vertrauten häufig zur Unsicherheit verurteilen. Es wäre sehr zu wünschen, daß bei einer 4. Auflage diesen beiden Punkten größte Sorgfalt zugewandt wird, am besten wären die Namen auch in arabischen Lettern zu drucken. — Die oben im Text erwähnten Tafeln stehen S. 15, bzw. S. 114.

3 Vgl. die Einteilung in *A Handbook of Arabia*, compiled by the Geographical Section of the Naval Intelligence Division, Naval Staff Admiralty, London 1922, Bd. I, S. 55 ff. Sie stimmt in der Hauptsache mit den übrigen Listen über den Stamm (Burckhardt; Littmann; Musil; Jaussen; Barġūṯī; Terrier) überein. Ich beschränke mich in diesem Aufsatz, wo es nur auf grundsätzliche Fragen ankommt, bei der Beibringung des Materials in der Regel

2 Unterstämmen, von denen jeder 3—6 Zweige zählt[1]. Dieselben Verhältnisse wird man durchweg wieder finden. Es folgt daraus, daß die soziale Ordnung der Stämme das parallele Nebeneinander der Zweige einer Über- und Unterteilung vorzieht.

Damit entfallen auch die sachlichen Unterlagen für genau abgegrenzte Kreise von Blutsverwandten, die zu immer höheren Stammeinheiten zusammengefaßt und angeblich durch je eines der zahlreichen Synonyma, welche das klassische Arabisch für den Begriff „Stamm" ausgebildet hat, bezeichnet worden seien. Die Lexikologen[2] haben sich mit der Fixierung der Bedeutungsnüanzen dieser Synonyma ohne Erfolg abgequält. Schon Nöldeke hat nachgewiesen, daß die einzelnen Ausdrücke der Bedeutung nach ziemlich unterschiedslos, wohl aber in ungleicher Häufigkeit verwendet wurden[3]. Bei der durch raschere oder langsamere Zu- oder Abnahme der Zeltzahlen bedingten Unbeständigkeit solcher Verwandtschaftskreise konnten ja auch leicht die ursprünglichen Größenordnungen vollkommen verschoben werden[4], so daß die einmal ausgewählten sprachlichen Ausdrücke auf die entstandenen Verhältnisse nicht mehr gepaßt hätten. Nach Musil[5] pflegen die Beduinen heute in der Benennung etwa eine Dreiteilung innezuhalten. Die Grundlage der sozialen Gliederung ist die *ʿaile* (= *ʿāʾile*) „Familie", kleinere Zweige von gemeinsamer Abkunft heißen *ʿašīre* oder *ḥamūle*, während größere Unterstämme oder Stämme als *qabīle* oder *bedīde* bezeichnet werden. Wenn auch diese Terminologie den vorhin skizzierten Sachverhalt im Wesentlichen ausreichend charakterisieren kann, so wollen wir doch noch kurz auf die etwas komplizierteren Angaben des P. A. Jaussen[6]

auf eine einzige Quelle. — Die Sitze der Ṣaḫr liegen im Hinterlande des nördlichen Transjordaniens und in der Belqā, im Westen sind sie vom Jordan und Toten Meer abgedrängt, im Osten ziehen sie bis an das Wādī Sirḥān.

1 H. St. B. Philby, *Arabia of the Wahhabis*, London 1928, S. 393 f.

2 Außer den Lexx., s. vv., s. die Einleitungen zu den genealogischen Büchern: *al-Inbāh*, S. 44 f.; al-Qalqašandī, *Nihājah*, S. 12 f.; Wüstenfeld, *Register*, S. IX ff.

3 *ZDMG* XL, S. 175 ff.

4 Vgl. Sprenger, *Moḥammad* Bd. III, S. CXXXIV.

5 *Arabia Petraea*, Bd. III. *Ethnologischer Reisebericht*, Wien 1908, S. 25.

6 *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1908, S. 11—13; 111 ff.

eingehen. Zunächst unterscheidet Jaussen *ahl* „Familie als Zeltgemeinschaft" von *'ejāl* „(nähere) Familienverwandtschaft, Geschlecht". Wichtiger als dieser ist der nach ihm weiterhin bestehende Unterschied zwischen *'ašīre* und *ḥamūle*. Auch nach Jaussen dienen beide Ausdrücke als Bezeichnungen für einen kleinen Stamm oder einen Zweig, der unter einem gemeinsamen Ahnen zusammengefaßt wird, doch mit der Nüanzierung, daß bei *'ašīre* das politische, bei *ḥamūle* das somatische Moment im Vordergrund des Bewußtseins steht. Jede *'ašīre* muß also ihren politischen Führer, ihren Šēḫ, haben; eine *ḥamūle* dagegen braucht einen solchen nicht zu besitzen und wird ihn gewöhnlich nicht besitzen. Andererseits gehören zu einer *ḥamūle* nur Individuen, die Deszendenten eines gemeinsamen Vorfahren sind oder sich als solche fühlen, während die *'ašīre* auch adoptierte Einzelpersonen oder ganze Zweige enthalten kann, die sich ihr angeschlossen haben und fiktiv in ihre Genealogie eingetreten sind. So kann also eine *'ašīre*, ohne doch eigentlich ein der *ḥamūle* übergeordneter Begriff zu sein, wohl mehrere *ḥamājil* umfassen, aber nicht umgekehrt eine *ḥamūle* mehrere *'ašājir*. Die *qabīle* endlich — der Ausdruck *bedīde* fehlt bei Jaussen — ist das genus proximum, das in sich eine Reihe von *'ašājir*, *ḥamājil* und *'āla* begreift. Die Voraussetzung der gemeinsamen Abstammung ist de facto aufgehoben, wird aber als Fiktion fortgeführt. Folgende Bedingungen sind für die *qabīle* unerläßlich: sie muß unabhängig und solidarisch sein und wenigstens in großen Fragen einheitliche Interessen vertreten; sie muß einen anerkannten Oberšēḫ besitzen; sie muß einen Gesamtnamen tragen und sich homogen fühlen. Letzteres wird in der Regel ausgedrückt durch die Form des gemeinsamen Stammbaumes. Unerheblich ist die Zahl der Mitglieder eines Stammes, diese ist vielmehr den denkbar größten Schwankungen ausgesetzt. Wenn die Benī Ṣaḫr auf 1200—1500 Zelte geschätzt werden, und die gleichfalls noch einheitlichen Ruwalā[1] von den 'Aneze auf etwa 3000 Zelte kommen, so bestehen die am Nordwestrande des Ḥūle-Sees wohnenden el-Ḥamdūn aus

1 Sie zelten im Sommer im Ǧōlān bis in die Gegend von Šēḫ Sa'd im Ḥaurāngebiet und ziehen im Winter in die Ḥamād und kommen bis in die Nähe des Ǧōf.

nur 21 Zelten, sind aber in drei *ʿašājir* (zu 9, 5 und 7 Zelten) unter je einem eigenen Šēḫ aufgespalten.

Die soeben besprochenen Definitionen der Ausdrücke für „Stamm" haben nicht nur lexikalisches Interesse. Gerade in dieser Hinsicht muß Jaussen selbst hinzufügen, daß der Unterschied zwischen *ʿašīre* und *ḥamūle* nicht immer oder nicht in allen Dialekten beachtet wird[1]. Wichtiger als die Wörter sind für uns die Inhalte. Sie zeigen, daß die Stammesgenealogien keineswegs allein auf dem Prinzip der Deszendenz aufgebaut sind, sondern auch und sogar in erster Linie auf politischer Grundlage; sie zeigen weiter, daß das Empfinden für diese Diskrepanz bei den Beduinen durchaus vorhanden ist. Nicht minder bedeutsam ist das, was über die *qabīle* ausgeführt wurde, weil daraus die Vorstellung von der Einheit und der Integrität des Stammes klar wird. Diese Begriffe üben ihre Wirkung auch auf das Rechtsleben des einzelnen Beduinen aus. Während gegenüber einem außerhalb des Stammes Stehenden die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht nur bedingte Geltung hat, herrscht innerhalb der *qabīle* eo ipso ein Rechtszustand, dessen der Stammfremde nur mittelbar, nur durch Schutzgewährung eines Stammesmitgliedes, teilhaftig werden kann[2]. Ohne auf die reiches und interessantes Material bietenden, dabei noch keineswegs hinreichend untersuchten Rechtsverhältnisse bei den arabischen Stämmen eingehen zu wollen, müssen wir doch einer Einrichtung gedenken, weil sie vielleicht das wichtigste Rechtsinstitut ist und zugleich aus dem Rahmen des übrigen Rechtslebens herausfällt, indem sie sich ihre eigene soziale Grundlage schafft, die neben der politischen und der deszendentarischen eine weitere Schichtung im Stamme bildet. Das Rechtsinstitut ist die Blutrache, und die gesellschaftliche Grundlage ist die *ḫamse*.

Während die Formen der Blutrache als allgemein bekannt vorausgesetzt werden können[3], bedarf der Begriff der *ḫamse*

1 Regional finden sich ebenfalls kleine Abweichungen in den Ausdrücken selbst, s. z. B. J. L. Burckhardt, *Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby*, Weimar 1831, S. 27 Anm.

2 Ausgenommen vielleicht das, was man als intergentiles Recht bezeichnen könnte.

3 Vgl. O. Procksch, *Über die Blutrache bei den vorislamischen Ara-*

einiger Worte der Erklärung. Die *ḫamse* (خمسة) („fünf“) umfaßt die Gesamtheit blutsverwandter Angehöriger eines Mannes bis zum fünften Grade. Diese Gesamtheit ist im Falle eines Mordes der Blutrache unterworfen und zwar aktiv, d. h. Blutrache ausübend, einschließlich des 5. Grades, passiv, d. h. der Blutrache ausgesetzt, ausschließlich des 5. Grades. Will die Familie des Mörders der Tötung eines der ihrigen zum Zwecke der Wiedervergeltung entgehen, so genügt es also, daß die Verwandten des Täters aus den vier nächsten Graden in der Fremde Zuflucht suchen, während ein dem 5. Grade angehörender Verwandter zu evtl. Ausgleichsverhandlungen zurückbleiben kann[1]. Wir erkennen mithin in der *ḫamse* eine dritte Gruppenbildung innerhalb des Stammes, und zwar eine solche, die sich rein auf familiengeschichtlicher Basis vollzieht. Eine wie große Bedeutung sie besitzen muß, läßt sich bei der hervorragenden Rolle, die der Blutrache (und ihren Ablösungserscheinungen) unter den Beduinen zufällt, ohne weiteres erraten. Sie wird jedoch auch dadurch dokumentiert, daß man eine besondere Eidesformel geschaffen hat, durch die ein zur *ʿašīre* des Mörders gehöriger Mann, um verschont zu werden, den Bluträchern beweisen muß, daß er außerhalb von dessen *ḫamse* steht[2]. Es ist weiter interessant, daß der Šēḫ eines Stammes, zu welchem Bluträcher eines Ermordeten kommen, weil sie in seinem Stamme den Täter vermuten, die Unschuld nicht für den ganzen Stamm, sondern nur für seine persönliche *ḫamse* beschwören kann[3].

---

bern und Mohammeds Stellung zu ihr, Leipzig 1899; Elias N. Ḥaddād, *Die Blutrache in Palästina*, in *ZDPV*, Bd. XL (1917), S. 225 ff.

1 Der Modus des Abzählens ist ziemlich kompliziert und offenbar lokal etwas verschieden, daher weichen die Darstellungen voneinander ab. Da es sich in unserem Zusammenhang nicht um eine Untersuchung des Rechts handelt, können Einzelheiten unberücksichtigt bleiben. S. die Ausführungen bei Burckhardt, *Beduinen und Wahaby* S. 121; Ējūb Ṣabrī, *Mir'āt ül-Ḥaramēn* III, 340 ff., wo die Formulierung steht: الدم والمال في الخمسة; Musil, *Arabia Petraea* III, 360 f.; Jaussen, *Coutumes*, S. 158 ff. (Erörterung eines konkreten Falles); Naʿʿūm Šuqair, *Ta'rīḫ Sīnā*, Kairo 1916, S. 413 f.

2 Ējūb Ṣabrī, a. a. O. 343 f.; Musil, *Arabia Petraea* III 363; Jaussen S. 160. Bei J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Straßburg 1914, anscheinend nicht erwähnt.

3 Jaussen, a. a. O., S. 225 f.

Der politische Führer des Beduinenstammes ist der Šēḫ[1]. Sind mehrere *ʿašājir* zu einer *qabīle* vereinigt, so steht an der Spitze des ganzen der Oberšēḫ. Dieser ist der Vertreter des Stammes nach außen. Mit ihm verhandelt gegebenenfalls eine auswärtige Regierung, ihm werden Titel, Orden oder Ehrengewänder verliehen, Geld oder andere Geschenke gemacht, ihm wird die Besteuerung des Stammes übertragen, mit ihm werden Verträge abgeschlossen, er wird im Falle der Unbotmäßigkeit des Stammes verhaftet und ins Gefängnis geworfen. Dort pflegt ihn der Stamm so gut wie nie im Stich zu lassen, sondern, wenn irgend möglich, durch Erfüllung der Bedingungen seine Freilassung zu erwirken. Übrigens schafft ein vorübergehender Aufenthalt im Gefängnis meist keine dauernde Feindschaft zwischen Šēḫ und Regierung.

Der Abschluß von Verträgen bezieht sich vor allem auf militärische Hilfeleistung, Zuweisung von Landgütern oder Einkünften aus Dörfern und ganz besonders auf den Schutz der Pilgerkarawanen durch diejenigen bedeutenderen Stämme, die in der Nähe der Ḥağğstraße wohnen. Der Schutz besteht darin, daß der Šēḫ auf der genau festgesetzten Strecke mit einem genügenden Teil seiner Leute den Pilgerzug begleitet und gegen eine gleichfalls festgesetzte Summe Geldes (*ṣurrah*) Sicherheit des Lebens und des Eigentums der Pilger garantiert. Wenn es im Verlauf der osmanischen Geschichte immer wieder zu „verräterischen Überfällen der Beduinen" gekommen ist, so liegen in der Mehrzahl der Fälle die Dinge so, daß ein *Emīr al-ḥağğ* sich durch seine eigene militärische Eskorte stark genug fühlte, den Schutz der Araber zu entbehren, und daher nur einen Teil oder gar nichts von der *ṣurrah* auszahlen wollte, oder aber, daß in einem Jahre der *ḥağğ* ausgefallen war, und die Beduinen, die die *ṣurrah* als zu beanspruchende jährliche Einnahme betrachten, im folgenden Jahre die Nachzahlung des fehlenden Betrages verlangten. Mußte ihnen diese vom neuen *Emīr al-ḥağğ* verweigert werden, weil ihm dafür nicht genug Geld zur Verfügung stand, so legte der Stamm der von Mekka

---

1 Die seltenere Erscheinung, daß vom Oberšēḫ oder der Regierung ein Muḫtār eingesetzt wird, spielt aufs ganze gesehen eine so geringe Rolle, daß sie hier außer Betracht bleiben kann.

zurückkehrenden Karawane einen Hinterhalt und plünderte sie aus[1].

Natürlich schließen auch private Karawanen, besonders Kaufleute, Schutzverträge mit dem Šēḫ ab. Weil dem Šēḫ größere Machtmittel als den übrigen Individuen zur Verfügung stehen, unterstellen sich gern fremde Handwerker, die sich im Lager niederlassen, oder Flüchtlinge, die Hilfe vor Verfolgern suchen, seinem Schutze. Der Šēḫ muß auch bei der Adoption eines Fremden durch eine Stammesfamilie gefragt werden, denn hier geht es um Veränderung der Integrität nach außen.

Die Šēḫwürde ist in der Regel in der Familie erblich, allerdings nicht in der Beschränkung des automatischen Übergangs vom Vater auf den ältesten Sohn, es sprechen dabei vielmehr verschiedene Faktoren mit. Vor allem ist notwendig, daß die Ratsversammlung des Stammes (*maǧlis*) den Kandidaten für geeignet hält; andernfalls wird ein jüngerer Sohn, ein Bruder, Neffe, Onkel oder Vetter des Verstorbenen zum Šēḫ gemacht[2]. Die Geschichte der Beduinen enthält viele Beispiele dieser Art. Eine ebenso große Rolle spielt aber auch die Energie und rasche Entschlußkraft des Bewerbers selbst, denn ein einmal geschaffenes fait accompli findet leicht die nachträgliche Billigung der Masse. Beim Tode des ʿAdwānšēḫs ʿAlī D̲ijāb neigte die öffentliche Meinung dahin, den jüngeren seiner beiden Söhne zum Nachfolger zu erklären. Sulṭān Pascha, der ältere, ließ seinen Bruder daraufhin ermorden und wurde nun allgemein als Oberšēḫ anerkannt. Wie das hereditäre und das Wahlprinzip bei der Erlangung derartiger Würden miteinander in Konkurrenz stehen, davon legt eine Entwicklung bei den Sewāreke[3] in interessanter Weise Zeugnis ab. Im Jahre 1856 fiel in einer Schlacht der damalige *Qalīd*[4] Sebētān Abū ʿAiṭa; sein

1 Eine Schilderung des typischen Verlaufes dieser Erscheinung (vom türkischen Standpunkt aus) findet man bei Rešīd Efendī, *Tārīḫ*, Stambul 1153, Bd. I, fol. 255 r; s. Näheres in dem Beduinenwerk von Oppenheim's.

2 Musil, *Arab. Petr.* III 334; Jaussen, *Coutumes* 127; Raynaud et Martinet, *Les bédouins de la mouvance de Damas*, Beyrouth 1922, S. 68.

3 Der zahlenmäßig stärkste Stamm auf der Sinaihalbinsel. Er zeltet von der Grenze Palästinas im Hinterland der Mittelmeerküste bis in die Gegend östlich von Qaṭja.

4 Zu diesem Amt vgl. unten S. 87.

junger Sohn und Nachfolger Sālem el-Bekr starb 2 Jahre später ohne Nachkommen. Des letzteren Bruder Ṣubḥ galt dem *maǧlis* als ungeeignet und wurde daher zugunsten eines ganz fremden Kandidaten Zaitūn ʿAuwād übergangen. Als dieser dagegen starb, griff man doch auf Ṣubḥ b. Abū ʿAiṭa zurück, und dieser trat am 1. Januar 1886 das Amt seiner Familie an[1].

Das Amt des Oberšēḫs ist niemals eine Abstraktion, niemals eine Art staatliche Macht, die lediglich über den anderen Šēḫen des Stammes schwebt, sondern der Oberšēḫ gilt unter diesen nur als primus inter pares, im übrigen ist er selbst stets der Führer einiger *ʿašājir* wie jeder andere Šēḫ; er nomadisiert mit diesem Stammesteil, vereinigt dagegen fast nie den gesamten Stamm um sich[2]. Die Machtbefugnisse des Šēḫs im Innern sind, juristisch genommen, ziemlich gering, wenn auch einzelne Häuptlinge durch die Anziehungskraft ihrer Persönlichkeit, aber nicht durch bloße Tyrannei, sich eine blinde Zuneigung und fast unbegrenzten Einfluß zu sichern wissen. Mit Recht sagt daher Harrison[3]: „Nothing unites men of this stamp except some overpowering personality who gains their loyal affection because he is wise and powerful enough to deserve it. From time to time great leaders of this type do arise in Arabia and to such a leader the Arab will attach himself with a loyalty that knows no limits". Sonst liegen dem Šēḫ mehr Pflichten ob, als ihm Rechte in unserem Sinne eignen[4].

Um des Šēḫamtes für würdig befunden zu werden, wird von dem Bewerber außer Tapferkeit und Geschicklichkeit im Kampfe, Ausdauer im Ertragen von Mühsal, Hunger und Durst, vor allem Freigebigkeit und Gastfreundschaft verlangt. Diese alten beduinischen Tugenden muß er an Fremden bewähren, die bei sich aufzunehmen und zu bewirten ein Vorrecht des Šēḫs darstellt, und an ärmeren Stammesangehörigen, die er in Zeiten der Not zu unterhalten und vor der Ausbeutung durch die wirtschaftlich Stärkeren zu schützen hat. Die Mittel zur Ausübung dieser Verpflichtungen fließen ihm nur zum Teile

---

1 Šuqair, *Taʾriḫ Sīnā*, S. 584 f.
2 Raynaud et Martinet, S. 69.
3 Paul W. Harrison, *The Arab at Home*, New York 1924, S. 128 f.
4 Vgl. J. Wellhausen, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit* (Akad. Rede), Göttingen 1900, S. 7.

aus einer geringen Bevorzugung bei der Beuteverteilung zu. Da er Abgaben für sich persönlich nicht erheben kann, ist er auf gelegentliche, freiwillige Beiträge von Stammesmitgliedern, auf die Tribute für Schutzgewährungen an Karawanen oder Ortschaften[1] und Einkünfte aus seinem Privatvermögen angewiesen. So ist es zu erklären, daß fast nur wohlhabende Familien für das Amt eines Šēḫs in Frage kommen.

Der Šēḫ muß sich weiter durch Klugheit und geistige Fähigkeiten auszeichnen. Er muß die Traditionen des Stammes, seine Rechtspraxis, seine soziale Struktur kennen, ebenso aber auch die der Nachbarstämme, Bluts- und angeheiratete Verwandtschaften einflußreicher Familien verfolgen, muß mit der Etikette bei den verschiedenen Oberhäuptern vertraut sein, muß diplomatisches Geschick in den zahlreichen Ausgleichs- und Bündnisverhandlungen zwischen verschiedenen Stämmen mit würdevollem und zugleich liebenswürdigem Auftreten verbinden, offizielle Besuchsturneen unternehmen und Gegenbesuche empfangen. Er muß im Innern seines Stammes für Harmonie und Einigkeit sorgen, rechtzeitig die städtischen Märkte zum Einkauf von Dauerproviant beschicken und die zum Verkauf oder zur Vermietung bestimmten Tiere sowie deren Produkte an die Ḥağğstationen befördern lassen. Dazu in Verfolg der Außenpolitik sich ständig über ausgebrochene Fehden, neue Kämpfe, Ausmarsch und Rückkehr von Beutezügen, über den Zustand der Wüste, die Wasserhaltigkeit der Brunnen, Niedergang von Regen, die Lagerplätze befreundeter und feindlicher Stämme informiert halten und in der Ratsversammlung präsidieren[2]. Auf Grund des bei ihm zusammenlaufenden Nachrichtendienstes bestimmt der Šēḫ den Zeitpunkt des Aufbruches vom Lager und den Ort der neuen Niederlassung. Man kann hierin geradezu ein Zeichen seiner Autorität erblicken[3].

1 Gewöhnlich als *ḫāwe* (dialektisch: *ḫūwe*) „Bruderschaftsgeld" bezeichnet, doch ist dabei zu beachten, daß unter diesem Namen sich sehr verschiedene Dinge verbergen.

2 Vgl. über die Person des Šēḫs und seine Pflichten noch Jaussen, S. 129 ff.; Harrison, S. 140 ff. u. a.

3 Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, II 86; Musil, *Arab. Petr.* III 131 f.; Jaussen 140.

Die Vermögensverhältnisse gestatten es dem Šēḫ, sich eine größere Familie zu leisten. Während die ärmeren Beduinen sich meist mit einer Frau begnügen müssen, heiratet der Šēḫ durchweg häufiger, z. T. unter politischen Gesichtspunkten. Hinzu kommt das Interesse an der Stärkung der eigenen Familie. Infolgedessen finden wir, im Gegensatz zum einfachen Beduinen, bei den Šēḫen gewöhnlich eine große Kinderschar[1].

Bei einem Rechtskonflikt zwischen mehreren Stammesmitgliedern kann natürlich der Šēḫ als Schiedsrichter angerufen werden[2], aber die Anrufung beruht auf freier Vereinbarung der beiden Parteien, kein Gesetz oder Usus gibt dem Šēḫ einen Anspruch darauf. Im Gegenteil, in den meisten Stämmen gibt es eine Familie, in der das Richteramt erblich ist[3]; die Mitglieder dieser Familie verfolgen von Jugend auf die Prozesse mit Eifer, um sich die Axiome und die Praxis einzuprägen, damit sie später selbst Entscheidungen treffen können. Der Erfolg der Richter hängt wiederum wesentlich ab von ihrer Persönlichkeit und dem Ruf, den sie genießen. Appellationen gegen ihr Urteil sind möglich, die Auswahl des Richters ist den Parteien freigestellt[4]. Eines fast klassischen Ansehens bei eherechtlichen Streitigkeiten und Ehrenverletzungen erfreuen sich in Palästina und auf der Sinaihalbinsel die Benī ʿUqba, so daß der Ausdruck el-ʿUqbī geradezu eine Bezeichnung für Richter auf diesem Spezialgebiet geworden ist[5]. Bestimmte Familien genießen das

---

1 S. Jaussen, S. 14 f. Beispiele sind häufig, ich führe nur an die Aufzählung der Söhne des Šammaršēḫs Ferḥān bei von Oppenheim, a. a. O., II 63 und den Stammbaum des ʿObēd von den Šijābīn (ʿOtēbe) bei J. J. Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*, Heidelberg 1912, S. 4 f.

2 Vgl. den äußerst verwickelten Fall, der dem Šēḫ der Ḥamājede, Abū Rebēḥa, vorgelegt wird, Jaussen, S. 424—27.

3 S. auch *ZDMG* XLV 177.

4 Musil, *Ar. Petr.* III 336 ff.; Jaussen, S. 181 ff.; Omar Effendi el-Barghuthi, *Studies in Palestinian Customs and Folklore I. Judicial Courts among the Bedouin of Palestine*, Jerusalem 1922, S. 4 ff.; az-Zarkalī, *Mā raʾaitu*, S. 152. In den beiden letzten Büchern sind solche Familien bei bestimmten Stämmen aufgezählt.

5 Šuqair, *Taʾrīḫ Sīnā*, S. 399; Barghuthi, *Judicial Courts*, S. 8; 15; 30. Danach ist Jaussen, S. 133, zu verbessern, bezw. zu beurteilen. — Als selbständiger Zweig sind die Benī ʿUqba heute den et-Tijāhā von Palästina angegliedert und wohnen nördlich von Beerseba.

Vorrecht, Richter für die Untersuchung andrer schwerer Anklagen zu stellen, so das Amt des *Menšed*[1] bei blutigen Konflikten, ferner das des *Mubašše'* oder *Muballe'*, der die Angeschuldigten einem Gottesurteil unterzieht, indem er sie glühendes Eisen mit der Zunge belecken läßt[2].

Ebensowenig ist der Šēḫ eines Stammes imstande, alle Beutezüge persönlich zu leiten, sei es, daß seine militärischen Führerqualitäten von anderen übertroffen werden, sei es weil die zahlreichen Verpflichtungen seine dauernde Anwesenheit im Lager erforderlich machen. Man wählt dann einen *'Aqīd*, der bis zur Beendigung des betreffenden Raubzuges diktatorische Gewalt erhält, aber wieder ist es eine Familie neben derjenigen des Šēḫs, welche erblich das Recht hat, diesen Posten zu besetzen[3]. So hat bei den el-Uḥēwāt[4] dieses Privileg die Familie Riḍwān aus dem Zweige es-Selāmījīn, bei den Ṭawara[5] eine Familie aus dem Zweige el-Meḥāsene von dem Unterstamm el-'Awāreme der aṣ-Ṣawāleḥa inne. Unter Übergehung einiger weiterer Ämter erwähnen wir noch das des *Qalīd*[6], der für den Stamm Frieden schließt und die Garantie für seine loyale Durchführung übernimmt. Worauf es uns in diesem Zusammenhang ankommt, ist die Tatsache, daß in jedem größeren Stamm neben dem Šēḫ ein oder mehrere andere Männer stehen, die Kraft ihres Amtes bestimmte Funktionen ausüben. Diese Ämter sind, ähnlich der Šēḫwürde, innerhalb einzelner Familien erblich, jedoch so, daß der jeweilige Träger von dem *maǧlis* aus diesen Familien gewählt wird.

Dieses Übergewicht der Familie über das Individuum im

---

1 Musil, *Ar. Petr.* III 209; vgl. 342; 343. Auf dem Sinai haben dies Amt die el-Mesā'īd von den 'Urbān barr Qaṭja inne (im äußersten Nordwesten der Halbinsel).

2 A. Musil, *Kuṣejr 'Amra*, Wien 1907, Bd. I, S. 48 f.; ders., *Ar. Petr.* III 210, 338—40; Šuqair, *Ta'rīḫ Sīnā* S. 399; Austin Kennett, *Bedouin Justice*, S. 111; Elias N. Ḥaddād in *ZDPV* XL 234.

3 Burckhardt, *Beduinen u. Wahaby*, S. 238 ff.; Musil, *Kuṣejr 'Amra* I 3; Jaussen, S. 132.

4 Die Uḥēwāt, deren Šēḫfamilie dem Zweige Neǧmāt angehört, zelten an und nördlich der ägyptischen Pilgerstraße zwischen Naḫl und el-'Aqaba.

5 Der Oberšēḫ stammt aus einem anderen Unterstamm. Die Ṭawara wohnen auf der Südspitze des Sinai.

6 S. oben S. 83. Vgl. *Ḥamāsah* S. 127, 7.

Erbrecht macht sich ebenfalls auf zwei anderen Gebieten bemerkbar, denen wir uns jetzt zuwenden wollen. Das sind 1. die Namengebung der Stämme und 2. die Herstellung der Stammbäume für die Stämme. Wir kommen damit einer Forderung nach, die Nöldeke[1] vor mehr als vier Jahrzehnten, anläßlich seiner stark zurückhaltenden Anzeige von Robertson Smith's *Kinship and Marriage in Early Arabia* aufgestellt hat: „Möchten doch einsichtige Reisende einmal an Ort und Stelle zu erforschen suchen, wie die heutigen Beduinenstämme und ihre Namen entstanden sind und wie sich jetzige Beduinen die Genealogien ihrer Geschlechter und Stämme vorstellen: dann könnten wir wahrscheinlich auch über diese Dinge in älteren Zeiten besser urteilen". Obwohl nicht selbst an Ort und Stelle, sind wir doch auf Grund des reichhaltigen Materials über die modernen Stämme in der Lage, diesen Fragen nachzugehen[2].

Wir sahen oben, daß die genealogischen Ahnenreihen bei den heutigen Beduinenstämmen meist ziemlich kurz sind und mit wenigen Gliedern bis zum Ahnherrn hinaufführen. Um also möglichst lebendiges Material zu haben, wird es sich empfehlen, mit der Betrachtung der Namen bei den kleinsten Stammeinheiten, den *'āla* und *ḥamājil*, bzw. *'ašājir* zu beginnen.

Wenn Sprenger[3] sagt, daß „in unserer Zeit die Namen einiger Stämme Pluralform haben, wie Sawâlima, d. h. die Sâlimiten . . .", so betont er zwar mit Recht, daß man nicht in jedem Falle an leibliche Nachkommenschaft eines Sālim zu denken

---

1 *ZDMG* XL 160.

2 Ich benutze im folgenden, wie schon bisher, vorwiegend Nachrichten über die Stämme in Syrien, Palästina und auf dem Sinai, jedoch nicht ausschließlich. Diese freiwillig auferlegte Beschränkung ist unbedenklich, weil die Verhältnisse in anderen Teilen der arabischen Welt im engeren Sinne — Ḥiğāz, Neğd, 'Irāq — bis auf geringfügige Einzelheiten, die bei einer systematischen Untersuchung doch außer Betracht bleiben müßten, ganz ähnlich gelagert sind. Mit Hilfe des zu erwartenden Oppenheim-Werkes wäre es ein Leichtes, entsprechende Beispiele aus jedem anderen Gebiet beizubringen; ich wähle deswegen die genannten Gegenden, weil über diese am meisten Material anderweitig schon publiziert ist und damit dem Leser die Kontrolle erleichtert wird. Öfter wird allerdings auch hier schon Material aus den Oppenheim'schen Sammlungen verwertet.

3 *Moḥammad* III S. CXXXV f.

braucht und auch von den Beduinen nicht daran gedacht wird, aber er stellt sich die Namengebung doch als im Hinblick auf einen Mann namens Sālim erfolgt vor, der der Führer dieses Stammes gewesen ist. Etwas vorsichtiger ist schon Nöldeke[1], wenn er sagt, daß „ganze Stämme oder Gruppen den Namen eines hervorragenden Führers oder des leitenden Geschlechts annahmen und sich als dessen Söhne bezeichneten". „Wir haben", fährt er fort, „für einen solchen Vorgang wenigstens einige Analogien aus neuerer Zeit. Für die großen ʿAneze-Stämme Wuld ʿAlī und Ruwala steht auch resp. *Benî Zmêr*[2] (زُمَيْر) und *Benî Šaʿlân*[3], nach den Häusern der Oberschêche, die zu Wetzstein's Zeit waren Muḥammed b. Dûḥî b. *Zmêr* und Fêṣal b. Nâif b. *Šaʿlân* (Wetzstein, *Hauran* 139 ff.). Euting erzählt mir, der Oberschêch der Benî *ʿAṭîje* heiße Muḥammed b. *ʿAṭîje*, und er meint, daß sich der regierende Schêch immer ... ibn ʿAṭîje nenne und daß danach der ganze Stamm heiße". Abgesehen von den in den Anmerkungen 2 und 3 angegebenen Einzelheiten, ist die Auffassung Nöldeke's im Prinzip richtig, daß die Stämme zum großen Teil nach den Familien ihrer Šēḫe benannt werden[4]. Zahllose Beispiele können das erhärten. Ich greife willkürlich die als Qurḍa zusammengefaßten, den ʿAdwān bei Ḥesbān zugerechneten neun kleinen Stämme heraus. Unter ihnen finden wir fünf, nämlich:

el-Lōzījīn	mit	dem	Šēḫ	ʿAbd er-Raḥmān el-Lōzī
el-Mesāleme	„	„	„	Bādī el-Mesallem
el-Ǧeʿārāt	„	„	„	Nazzāl Abū Geʿāra
el-Ġuwēlāt	„	„	„	Sālem Abū Ġuwēle
ʿOnēzāt	„	„	„	Riḍwān Abū ʿOnēze,

deren Stammnamen offenkundig von dem Familiennamen

1 a. a. O., S. 159.

2 Lies: Smēr سمير! Übrigens versteht man unter den Anhängern des Ibn Smēr nicht die ganzen Wuld ʿAlī, wohl aber die größere der beiden Gruppen.

3 Auch hier kann unter den „Benī Šaʿlān" nur die Hauptgruppe der Ruwalā zusammengefaßt werden, nicht der Gesamtstamm.

4 Vgl. auch Musil, *Arab. Petr.* III 28. — Das Kapitel مذهب العرب في أسماء القبائل bei Ālūsī, *Bulūġ al-arab* III 192 f. nützt für unsere Zwecke wenig, da es bei der Betrachtung der äußeren Form der Stämmenamen stehen bleibt.

des Šēḫs hergeleitet ist[1]. Die primitivste Art und Weise der Ableitung ist die bloße Übernahme des Namens der Šēḫfamilie auf den Stamm, sie ist aber relativ selten. So ist der Name des alten Šēḫgeschlechtes ed-Daqs nicht nur übertragen auf seinen eigenen Zweig, sondern sogar auf die ganze Abteilung, deren Oberšēḫ Ḥusēn ed-Daqs ist[2]. Die zu den el-Ludējāt gehörigen el-Ḥadīd haben den Namen der Šēḫfamilie unverändert übernommen[3].

Gewöhnlich aber wird der Stammname als Plural des Familiennamens gebildet. Unter den der arabischen Sprache zu Gebote stehenden Möglichkeiten der Pluralbildung wird der gebrochene Plural wohl am häufigsten verwendet; vgl. Stammnamen wie eš-Šewārebe mit dem Šēḫ ʿAlī Abū Šūrāb[4], ez-Zerara mit dem Šēḫ Ǧumʿa Abū Zerr[5], el-Fuqarā mit dem Šēḫ Muḥammed el-Faqīr[6] usw. Gleichfalls sehr oft wird der äußere femin. Plur. genommen; außer den oben von den ʿAdwān angeführten Fällen mögen noch die el-Wardāt genannt werden, deren Šēḫ Muḥammed Abū Warde[7] ist. Seltener nimmt man, wie oben bei den Lōzījīn den äußeren masc. Plur. der *Nisbe*, so u. a. noch: es-Serūrījīn mit dem Šēḫ ʿAfnān b. Serūr[8]. Als Kollektiv findet sich bisweilen das femin. der *Nisbe*, wie in el-ʿŪfīje mit dem Šēḫ Rḥaijem el-ʿŪfī, und in es-Serūǧīje unter Fehēd es-Serūǧī[9]. Endlich verdienen noch die vereinzelten Bildungen wie Qaum ibn Mufarriǧ unter dem Šēḫ Sālim b. Mufarriǧ Erwähnung[10].

---

1 Die resp. Namen el-Lōzī, el-Mesallem, Abū Ǧeʿāra, Abū Ġuwēle, Abū ʿOnēze sind die Familiennamen der betreffenden Šēḫe, d. h. des ʿAbd er-Raḥmān, Bādī, Nazzāl, Riḍwān. — Vgl. hierzu eine Bemerkung von Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, Cambridge 1888, I 229, 18 ff.

2 Die Daqs gehören zu den el-Ǧebārāt und streifen am Wādi-l-Ḥasā nordöstl. Ġazza.

3 Der gegenwärtige Šēḫ ist Šāhir b. Ḥadīd. Sie zelten bei Abū ʿAlenda südl. ʿAmmān.

4 Gehören zu ed-Daʿǧe nordöstl. ʿAmmān.

5 Östl. Jāfā. 6 Im Ġōr bei ʿAmmatā. 7 Zeltgebiet wie Zerara.

8 Zugleich Oberšēḫ der es-Seʿīdījīn von Transjordanien südlich des Wādī Mūsā und in der ʿAraba.

9 Beide zu den ʿArab el-Emīr el-Ḥāriṯī gehörig im Wādi-l-Ḥawāriṯ westlich Ṭūl Karm.

10 Sind ebenfalls Seʿīdījīn. *Qaum* und ebenso das gleich zu erwähnende *Ǧemāʿa* bezeichnen stets einen Beduinenhaufen, insofern er unter der Re-

Sichere Beispiele aus neuerer Zeit, in denen kleine Stämme ihren Namen durch pluralische Ableitung von dem persönlichen Namen ihres Šēḫs gebildet hätten, sind äußerst spärlich zu finden. Bei den eẓ-Ẓullām gibt es einen Zweig, der sich (vielleicht nach seinem Šēḫ Muḥammed Qabū'a) el-Muḥammedījīn nennt[1]. Wohl sicher sind die beiden Zweige der eṣ-Ṣuwēlāt: Meḥāmede unter Šēḫ Muḥammed el-Ḥamad und Ṣawāleḥa unter Šēḫ Ṣāleḥ el-'Awaḍ nach dem persönlichen Namen ihres Šēḫs benannt[2]. Eine ungewöhnliche Bezeichnung liegt schon in dem Zweignamen Ǧemā'at Ḥusēn 'Abd el-Qādir von den el-Ḥuṭūb der es-Sauṭarīje[3] vor. El-Ḥāǧǧ Ḥusēn 'Abd el-Qādir ist der Šēḫ der Ḥuṭūb. Hierher könnte man noch die 'Ailet Muhannā unter dem Šēḫ Muhannā As'ad zählen[4].

Diese sehr wenigen Fälle konnten allein aus einem recht beträchtlichen Material herausgefunden werden. Wenn man das Ergebnis mit den beliebig vermehrbaren Beispielen, in denen der Stammname durch Pluralbildung aus dem Familiennamen des Šēḫs gewonnen wird, vergleicht, so erkennt man ohne Weiteres die letztere Methode als die Regel, die erstere als seltene Ausnahme. Man wird daher nicht in der Annahme fehlgehen, daß auch bei den sonstigen Stammnamen wie dem der von Sprenger herangezogenen Sewāleme[5] oder dem der el-Menāṣīr[6] die Benennung eher von einer uns nicht mehr bekannten Šēḫfamilie als von einem Häuptling direkt ausgegangen sein wird. Dazu sind wir um so mehr berechtigt, als wir öfters sehen, daß der aus dem Familiennamen des Šēḫs genommene Zweigname seinerseits unverändert auf den genealogisch übergeordneten Unterstamm übertragen wird. Wir wiesen schon oben bei

---

gierung eines Šēḫs steht, s. A. Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins,* New York 1928, S. 50 f.

1 Zwischen Beerseba und dem Toten Meer.

2 An der Einmündung des Jordans in den Tiberiassee.

3 Nahe bei er-Ramle, übrigens schon Dorfbewohner geworden.

4 Gehören zu den el-Ḥelse der es-Sewāḥera und wohnen zwischen Jerusalem und dem Nordwestufer des Toten Meeres.

5 Gedacht ist wohl an den 'Aneze-Stamm Sewāleme in der Ḥamād östl. des Ḥaurān. Ein anderer gleichnamiger Stamm ist uns seit dem Ende der Mamlūkenzeit bekannt, seine Reste sitzen heute zwischen er-Ramle und der Küste.

6 Unterstamm der 'Abbād um Māḥaṣ in der Belqā.

den Daqs auf diese Erscheinung hin. Ebenso verhält es sich bei der Šēḫfamilie Abū Dāhūk, die dem Zweige und dem Unterstamm ed-Dawāhīk[1], und der Šēḫfamilie el-Ḥarḥaši, die dem Zweige und dem Unterstamm el-Ḥarāḥeše[2] den Namen gegeben haben. Solche Fälle zeigen deutlich, daß der genealogisch übergeordnete Stammname durchaus nicht immer primär ist, demnach auch der Stamm nicht höheres Alter gegenüber dem untergeordneten Zweigstamm repräsentiert, sondern vielfach besagt der Name nichts weiter als das politische Übergewicht einer Familie. Es liegt also schon hier in der Volkstradition der Anfang einer Systematisierung vor, der von den alten Berufsgenealogen konsequent zu Ende geführt worden war. Die Einteilung gipfelt oft in dem Namen des fiktiven Heros eponymos des Stammes[3]. Dessen Name kann vereinzelt unverändert als Name des Gesamtstammes fungieren, s. z. B. eṣ-Ṣaqr im Ġōr von Bēsān oder die mehrfach erwähnten ʿAdwān. Weiter findet sich gelegentlich die Erhaltung eines Stammnamens aus altarabischer Zeit[4], wozu auch Benennungen wie Belāwene[5] und Ǧerāmene[6] gehören; hierauf wird später noch zurückzukommen sein. Manche Namen sind bekanntlich von geographischen Begriffen hergeleitet, so der der Dawāsir nach dem gleichnamigen fruchtbaren Wādī, in dem sie wohnen, oder die Bezeichnung eṭ-Ṭawara für die zahlreichen Stämme im Bilād eṭ-Ṭūr[7]. Am häufigsten finden sich aber Namen in Pluralform[8], deren Entstehung wir nicht mehr kontrollieren können. Hier mögen überwiegend, wenn vielleicht auch nicht immer, ähnliche

---

1 Gehören zu den südlich und südöstlich Hebron zeltenden el-Ǧehālīn.

2 Von den Benī Ḥasan im Hinterland des südlichen ʿAǧlūn.

3 Sehr selten ist es eine Frau, s. auch Nöldeke in *ZDMG* XL S. 169. Ganz abwegig ist daher schon aus diesem Grunde die Meinung Wellhausen's *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, S. 6, der Stamm sei „wahrscheinlich zusammengewachsen unter der Herrschaft einer kommunistischen Metrarchie (mit Endogamie), die Sippe dagegen gründet sich auf die aristokratische Patrarchie (mit Exogamie)“.

4 S. oben S. 74.

5 Im Wādi-l-Ḥawāriṯ; andere im Ġōr, bei Kafrinǧe und ʿAmmatā.

6 Östl. Jāfā.

7 S. die Karte zu dem Buche von Šuqair.

8 Wiederum die verschiedenen von der Sprache ausgebildeten Möglichkeiten wie oben bei den Zweignamen.

Verhältnisse maßgebend gewesen sein wie bei den Zweigstämmen, d. h. die einstmals politisch einflußreichste Familie hat ihren Namen auch dem Stamm aufgedrückt. Das bedeutet also ebensowenig, daß alle jetzigen oder früheren Mitglieder des Stammes gemeinsame Abkunft besaßen, wie diese bei den gleichfalls häufigen Zusammensetzungen mit Benī (Banū), Āl, Aulād, Wuld[1] unterstellt wird[2]. Lehrreich für den Einfluß der Šēḫfamilie auf den Stammnamen ist das Beispiel der Āl Faḍl, unter denen zu Anfang des 15. Jahrhunderts der Emīr Nuʿair eine bedeutsame Rolle spielte; nach ihm werden daher ein halbes Jahrhundert später die Āl Faḍl als Benī Nuʿair bezeichnet. Überhaupt können wir in der Geschichte der syrischen Ṭai verschiedentlich feststellen, wie groß der Unterschied zwischen dem Umfang unserer Kenntnis über die einzelnen Notabelnfamilien und demjenigen unserer Kenntnis über die breite Masse ihrer Stämme ist[3].

Bisweilen gibt uns die Stammestradition selbst den Beweis an die Hand, daß sie von der Familientradition des Šēḫhauses beeinflußt ist. Die drei Zweige el-Ğerāwene, el-Ḥadīd und ez-Zīre, die zusammen den Unterstamm el-Ḥadīd[4] von den el-Ludējāt ausmachen, betrachten die Söhne Ğeru, Ḥadīd und Ḥamūd eines gewissen Faijād als ihre resp. Stammväter. Eine andere Tradition besagt aber, daß Faijād noch einen Bruder, namens Faid, hatte und daß beide die Söhne des Šēḫ Raslān gewesen seien, d. h. also, daß es schon vor der Zeit der angeblichen Stammväter einen Stamm gegeben haben muß, dessen Šēḫ Raslān war, von dem aber die Stammesüberlieferung nichts Rechtes mehr weiß. Raslān ist offenbar der Ahnherr des Šēḫhauses, und so ist die Tradition über die Entstehungsgeschichte des Gesamtstammes in die Familienüberlieferung der Šēḫe eingebaut worden.

Mit Sicherheit können wir Abhängigkeit der Tradition des Stammes von der der Šēḫfamilie bei den ʿAdwān nachweisen. Die Legende von der Entstehung des Stammes berücksichtigt

1 Es kommen alle Ausdrücke überall vor, doch könnte man regional die relative Häufigkeit jedes einzelnen feststellen.

2 Vgl. Musil, *Ar. Petr.* III 27.

3 Cf. Robertson Smith, S. 11.

4 Wohnen bei Abū ʿAlenda in der Belqā.

nur die beiden Hauptzweige der ʿAdwān: eṣ-Ṣāleḥ und en-Nimr und knüpft sie an die beiden Söhne des Stammgründers Fauzān b. Suwēṭ an, der selbst ein Flüchtling vom Stamme Ḍafīr im Neǧd war. Nun aber sind die beiden Zweige Ṣāleḥ und Nimr erst etwa 100 Jahre alt, und zwar sind sie nach zwei historisch greifbaren Persönlichkeiten benannt; der Stamm ʿAdwān dagegen ist bereits seit der Mamlūkenzeit bekannt. Es liegt hier also eine Verschmelzung von Legenden über zwei geschichtliche, chronologisch weit geschiedene Ereignisse vor. Die Tradition über Fauzān b. Suwēṭ spiegelt historisch erweisbare Zusammenhänge zwischen den beiden Stämmen ʿAdwān und Ḍafīr des Neǧd wieder. Diejenige Komponente der Legende aber, die von den Ṣāleḥ und Nimr handelt, ist viel jüngeren Datums und ist reine Familiengeschichte der miteinander verwandten Šēḫe dieser Zweige.

In etwas anderer, darum nicht minder nachdrücklicher Art und Weise macht sich der Einfluß des Stammbaumes des Šēḫhauses auf den des Stammes bei den Ḥuwēṭāt geltend[1]. Bei ihnen hat sich die Familie des Oberšēḫs, das Geschlecht Ibn Ǧāzī, fast alle ihr folgenden Unterstämme und Zweige der Ḥuwēṭāt in den eigenen Stammbaum eingegliedert, indem sie von verschiedenen Vorfahren ihrer genealogischen Reihe „Stammväter" der heute bestehenden Zweige ableitet. Die Namen dieser „Stammväter" sind meist — größtenteils wohl künstlich — aus den (pluralischen) Zweignamen rückgebildete Singularformen[2]. Unter den in den Stammbaum aufgenommenen Unterstämmen und Zweigen befinden sich mehrere, die bestimmt mit der Familie Ibn Ǧāzī in keinerlei somatischer Beziehung stehen, ja mindestens eine *ʿašīre*, die Derāweše, gehörte ursprünglich überhaupt nicht zu den Ḥuwēṭāt, sondern hat sich ihnen erst später angeschlossen[3]. Wie primitiv diese Einverleibung der Zweige in den Stammbaum der Šēḫe vorgenommen worden ist, zeigt sich schon darin, daß zwischen den Namen der Zweige

1 Der bedeutende Stamm hat die großen Gebiete eš-Šerā und (el-) Ḥesmā im Osten und Südosten vom Golf von ʿAqaba inne, s. am besten die Karte *North Western Arabia and Negd* von Charles M. Doughty.

2 Der Stammbaum der Ḥuwēṭāt wird in dem Werk von Oppenheim's publiziert werden.

3 Musil, *Ar. Petr.* III 53.

und ihren „Stammvätern“ keinerlei Zwischenglied vorhanden ist. Die Art, wie hier gleichsam vor unseren Augen eine Stammesgenealogie zurechtgezimmert wird, macht uns zugleich auf die grundsätzliche Schwierigkeit aufmerksam, es einem Stammbaum anzusehen, wo die Individualgenealogie aufhört und wo die Stammesgenealogie anfängt. Für den Beduinen verschwimmt in älteren Generationen die Person des (echten oder fiktiven) Ahnen mit seiner (echten oder fiktiven) Nachkommenschaft[1].

Wir haben bisher bei unseren Untersuchungen den Stamm als etwas mehr oder minder Starres, Feststehendes betrachtet und haben die verschiedenen traditionellen Bindungen der sozialen Struktur kennengelernt, die geeignet sind, das bestehende Verhältnis im Gleichgewicht zu erhalten. Da wir es aber in dem Stamm mit einem lebendigen Organismus zu tun haben, würden wir ein falsches Bild bekommen, wenn wir den Stamm nur als etwas Statisches ansehen wollten. Wir müssen daher jetzt unser Augenmerk auf die Dynamik im beduinischen Stammesleben richten, die durch zufällig auftretende zentrifugale und zentripetale Kräfte ausgelöst wird. In der Tat zeigt sich für den beobachtenden Historiker und für denjenigen, der den Blick auf die Gesamtheit der Beduinenstämme lenkt, eine dauernde Bewegung innerhalb ihrer Gesellschaftsform. Der Grund für diese ständige Veränderung liegt in den gleichzeitig auftretenden Zersetzungserscheinungen, die diesen oder jenen Stamm schwächen und schließlich auflösen können, einerseits und den Keimen und Trieben, die zum Wiederanschluß oder zur Neubildung von Stämmen führen, andrerseits.

Unter den Ursachen, die von außen her den Bestand eines Stammes bedrohen können, wollen wir zunächst solche ins Auge fassen, die ohne eigentliche Mitbestimmung des Stammes ihre Wirkung ausüben. Da sind es in erster Linie Probleme der internationalen Wirtschaft und Politik mit ihren Lösungen, die die ruhige Entwicklung mancher Stämme stören. So wurde durch die Eröffnung des Suezkanals und die danach erfolgte verwaltungstechnische Lostrennung des nordwestlichen Teiles der

---

1 Daher schwankt auch bei dem Heros eponymos häufig der einfache Name mit dem der zum Stammesnamen gebildeten *Nisbe*, so in dem vorliegenden Falle: Ḥuwēṭ neben el-Ḥuwēṭī.

Sinaihalbinsel von den nordöstlichen Provinzen Ägyptens der bis dahin bestehende Zusammenhalt zwischen den ʿUrbān barr Qaṭja[1] sowie den Terābīn[2] mit ihren respektiven, auf ägyptischem Boden wohnenden Stammesgenossen unterbunden.

Die nach dem Weltkrieg erfolgte Gründung der beiden Staaten Palästina und Transjordanien mit ihrer politischen Grenzziehung hat die es-Seʿīdījīn, die früher im südlichsten Palästina und zu beiden Seiten der ʿAraba zelteten, in zwei Abteilungen gespalten, die die Fühlung miteinander aufgeben mußten. Die größere von ihnen, die palästinischen Seʿīdījīn, können heute die Landesgrenze nach Osten nicht mehr überschreiten, die transjordanischen Seʿīdījīn sind jetzt auf das Wādī Mūsā südlich Petra beschränkt.

Mehrfach sind bekanntlich ganze Stämme von Regierungs wegen verpflanzt worden. Ich erinnere hier nur an die Sinbis (Ṭai), die unter den Fāṭimiden (1050), und an die gleichfalls ṭaijitischen Darmāʾ und Zuraiq, die unter Saladin, dem ersten Ējūbiden (1169—93), aus Palästina nach Ägypten übersiedeln mußten[3].

Das Zusammentreffen mehrerer Eingriffe in die historischen Erwerbsquellen der Benī Ṣaḫr[4] führte den wirtschaftlichen Ruin dieses Stammes herbei. Die Ṣaḫr hatten lange Zeit in gutem Einvernehmen mit der türkischen Regierung gestanden. Der Oberšēḫ erhielt eine monatliche Pension, und der Stamm profitierte von der *ṣurrah*, die ihm für den Schutz der Pilgerkarawane beim Durchzug durch sein Gebiet entrichtet wurde. Im Jahre 1906 stellte jedoch die Hohe Pforte plötzlich die Zahlung der Pension ein. Außerdem verloren die Ṣaḫr den Hauptertrag der *ṣurrah*, da die Eröffnung der Ḥiǧāzbahn die Pilger von der Schutzgewährung durch den Stamm unabhängig machte. Endlich erklärte die Regierung auch noch das Gebiet westlich der Bahn

1 Im nordwestlichsten Teile der Landschaft el-ʿArīš, s. die Karte bei Šuqair *ḫarīṭat Sīnā* 1 : 750 000. Die zugehörigen ägyptischen Stämme leben in den Provinzen Šarqīje und Qaljūbīje.

2 In den nach der Landschaft el-ʿArīš zu abfallenden Ausläufern der Hochebene et-Tīh (Karte Šuqair). Ägyptische Terābīn in der Provinz Gīze.

3 F. Wüstenfeld, *El-Macrizi's Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme* in *Göttinger Studien* 1847, S. 414; 415.

4 S. oben S. 77.

für fiskalisch, wodurch die Ṣaḫr die bisher von den Dörflern erhobenen *ḫāwe*-Gelder für die Zukunft einbüßten. Ihren Drohungen, die Bahn zu zerstören, begegnete der Muteṣarrif von el-Kerak durch den Abschluß von Bündnissen mit Nachbarstämmen, so daß die Ṣaḫr der Übermacht weichend sich nach Osten in die Wüste zurückziehen mußten[1]. Nach dem Weltkrieg hat sich die Lage der Benī Ṣaḫr wieder gebessert, da sie sich als Stütze der Regierung des Emīr ʿAbdallāh gegen seine inneren und äußeren Feinde erwiesen und hierfür belohnt wurden[2].

Das Vordringen der Wahhābiten nach dem Weltkriege[3] hat naturgemäß auch auf die Lebensgewohnheiten derjenigen Stämme, die nicht oder nicht sofort den neuen Glauben angenommen haben, verändernd eingewirkt. Von den Ruwalā, die zur Überwinterung von ihren Sommersitzen im Ǧōlān und im Ḥaurān auf verschiedenen Wegen nach Süden zu ziehen pflegten, benutzte eine Abteilung die direkte südöstliche Route durch das Wādī Sirḥān. Seit der Besetzung des Ǧōf durch die Wahhābiten (1925) ist ihnen dieser Weg versperrt, so daß sie ihr Itinerar wechseln mußten. Andererseits hat sich die Gruppe ed-Duġmān unter Šēḫ Durzī b. Duġmī schon 1922 den Wahhābiten angeschlossen und sich seither von dem Gros der Ruwalā getrennt[4]. Für manchen Stamm ist es folgenschwer geworden, wenn er sich, oft unüberlegt, in die große Politik hat hineinziehen lassen. Zu Beginn der 30er Jahre des vorigen Jahrhunderts hatte sich der türkische Statthalter von Baġdād, Dāwūd Pascha, ein Heer nach europäischem Muster geschaffen und versuchte, sich ein selbständiges Reich zu begründen. Die Hohe Pforte beauftragte den Gouverneur von Aleppo, ʿAlī Pascha, Baġdād zurückzuerobern und Dāwūd Pascha abzusetzen. Da die Streitkräft des ʿAlī unzulänglich waren, gewann er gegen reiche Versprechungen die Hilfe der Šammar unter dem Šēḫ

1 A. Musil, *Palmyrena*, New York 1928, S. 18.

2 *Oriente Moderno*, Bd. II, S. 229 ff.; Bd. III, S. 291 f.

3 In weit höherem Maße hat freilich die erste wahhābitische Bewegung das Bild von der Bevölkerung der nördlichen arabischen Halbinsel umgestaltet. Für die Darstellung der politischen Geschichte Arabiens im 19. Jahrhundert muß der Blick auf das Wahhābitentum geradezu ausschlaggebend sein.

4 Terrier, S. 20; 21.

Ṣefūq. In der Tat gelang es mit dessen Unterstützung, in Baġdād einzuziehen. Jetzt konnte ʿAlī Pascha indes die in der Not eingegangenen Verpflichtungen gegenüber Ṣefūq nicht einlösen und versuchte durch zwei Mittel der drohenden Haltung der Šammar zu begegnen. Einmal gelang es ihm, einen Neffen des Ṣefūq, namens Šlōš, mit einem Teil der Šammar zum Abfall von der Sache des Ṣefūq zu bewegen, und zum andern rief er jetzt einen ʿAneze-Stamm gegen die Šammar in Mesopotamien auf. Durch deren große Anzahl geriet aber ʿAlī erst recht in Sorge, und so erbat er Hilfe gegen sie von Šlōš. Dieser gewährte sie ihm zwar, doch waren seine Kräfte nicht ausreichend gegen die ʿAneze. Vom Standpunkt der Beurteilung der Stammesorganisation ist es nun interessant, daß Ṣefūq keinen Augenblick zögerte, seinem gegen ihn revoltierenden Neffen Unterstützung gegen einen äußeren Feind zukommen zu lassen. Er schickte ihm 2000 Mann, trotzdem siegten die ʿAneze, Šēḫ Šlōš selbst wurde getötet und Ṣefūq wieder als Oberšēḫ der gesamten Šammar anerkannt, allerdings nach einer empfindlichen militärischen Schwächung[1].

Katastrophal rächte sich das Eintreten in die Weltpolitik an dem ʿAbde-Šēḫ Saʿūd eṣ-Ṣāleḥ Āl Subhān, dessen Familie eine der einflußreichsten unter den nordarabischen Šammar gewesen war. Sie hatte immer zu dem Herrscherhaus von Ḥājel, Ibn Rašīd, gehalten, aus ihr wurde der Regent für den Prinzen Saʿūd b. ʿAbd el-ʿAzīz Ibn Rašīd während seiner Minderjährigkeit gestellt; Šēḫ Saʿūd Āl Subhān hatte auch im Weltkrieg zum Anschluß des Šammarreiches an die Mittelmächte geraten. Ende 1916 ging er aus Geldgier zu Großbritannien über. Damit bewirkte er eine Spaltung der ʿAbde. Da er seine Stellung als Leiter der Durchführung der Blockade gegen die Mittelmächte, wiederum aus Gewinnsucht, dazu benutzte, Schmuggelkarawanen zu organisieren, wurde er bald von den Engländern fallen gelassen und fand mit dem Teil des Stammes, der zu ihm gehalten hatte, ein unrühmliches Ende[2].

Hin und wieder wird ein Stamm durch eine ansteckende Krankheit dezimiert, wie es den Leuten des Abū Tājeh (Ḥuwē-

---

1 Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf* II 57 f.
2 Philby, *Das Geheimnisvolle Arabien* I 231 f.; 241 f.

ṭāt) ergangen ist, die sich an einem durch cholerakranke Pilger vergifteten Brunnen infizierten[1].

Häufiger ist die Zerstreuung eines Stammes oder wenigstens der Rückgang seiner Bedeutung die Folge von einem oder mehreren verlorenen Kriegen[2], bzw. verhängnisvoll verlaufenen Beutezügen[3]. Solche unglücklichen Kämpfe können zu einem völligen Verfall der Stammesorganisation und einer Zersprengung der einzelnen Glieder in eine Unzahl von Grüppchen führen, von denen jedes für sich ein Unterkommen bei einem fremden Stamm suchen muß. Eines der eindruckvollsten Beispiele dieser Art aus dem arabischen Altertum sind die Banū Bağīlah[4]. Infolge der Tötung eines als unverletzlich erklärten Falken kam es zu einem Bruderkrieg unter den Bağīlah-Stämmen, der damit endete, daß die meisten Beteiligten so geschwächt waren, daß sie sich einem fremden Stamm anschließen mußten, und der genealogische Zusammenhang unter den Banū Bağīlah gelöst wurde. So gingen die ʿĀdijah b. ʿĀmir (Tab. 9, 19) zu den Banū ʿĀmir b. Rabīʿah (D 16), die Suḥmah b. Saʿd (9, 20) zu den Ğaʿfar b. Kilāb bzw. ʿAmr b. Kilāb (E 17), die ʿUrainah b. Naḏīr (9, 16) zu den ʿAmr b. Kilāb (E 17), die Banū Qais Kubbah (9, 14) zu den ʿĀmir b. Rabīʿah (D 16), die Banū ʿĀmir b. Muʿāwijah (9, 16; fehlt in Wüstenfeld's Tab.) zu den ʿĀmir b. Rabīʿah (D 16), die Banū Quṭaiʿah b. ʿAmr (9, 17) zu den Banū Abī Bakr b. Kilāb (E 17), die Naṣīb b. ʿAbdallāh (9, 19) zu den Banū Numair b. ʿĀmir (F 15), die Ṯaʿlabah b. Muʿāwijah (9, 16) und die al-Ḫiṭām b. Ṣuhaibah (9, 14) zu den ʿĀmir b. Rabīʿah (D 16), die Banū ʿAmr b. Muʿāwijah (9, 16) zu den Banū Abī Bakr b. Kilāb (E 17)[5]. Die Ġānim b. Mālik (9, 19) und Munqiḏ b. Mālik (9, 19) schlossen sich den Kalb b. Wabarah (2, 17) an, die Mauhabah b. ar-Rabʿah (9, 19) den Sulaim b. Manṣūr (G 10), die Ğušam b. ʿĀmir (9, 19) den ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿah (D 14), die Ḏubjān b. ʿAmr (9, 17) ebenfalls den ʿĀmir

---

1 Jaussen, *Coutumes* S. 124. Zu den Sitzen der Ḥuwēṭāt s. oben S. 94.

2 Vgl. schon Sprenger, *Moḥammad* S. CXXXIV; Nöldeke, *ZDMG* XL 180.

3 Jaussen S. 124.

4 Wüstenfeld, Tab. 9, 12; *Register* S. 101 ff.

5 *Naqāʾiḍ Ğarīr wal-Farazdaq* ed. Bevan, Leiden 1908/9, Bd. II S. 660.

b. Ṣaʻṣaʻah (D 14), die Fitjān b. Ṯaʻlabah (9, 17) den Banu-l-Ḥāriṯ b. Kaʻb (10, 15), die Ḍabbah b. Ruhm (9, 18) den Sadūs b. Šaibān (C 19), ein Teil der Muḥallim b. al-Ḥāriṯ (9, 23) den Muḥallim b. Ḏuhl (B 19), während der andere bei Baǧīlah verblieb[1].

Die vorstehende Übersicht ist in mehrfacher Beziehung interessant. Zunächst zeigt sie, bis zu welchem Grade die Zersprengung des ehemals einheitlichen Stammes Baǧīlah erfolgt ist, und wie die einzelnen Gruppen bei den verschiedensten Stämmen und Zweigen Unterschlupf gefunden haben. Trotzdem ist, wie die letzte Angabe über die Muḥallim beweist, noch ein Rumpfstamm Baǧīlah übrig geblieben (außerdem war der ganze Baǧīlah-Unterstamm Ḫaṯʻam 9, 13 an dem Bruderzwist unbeteiligt!). Ein Blick auf Wüstenfeld's Tabelle 9 zeigt in instruktiver Weise, welche Namen nach der oben gegebenen Auswanderungsliste als autonome Einheiten zu gelten haben. Da finden wir denn, daß diese keineswegs auf der gleichen Horizontallinie stehen, sondern zwischen 9, 14 und 9, 23 schwanken. Weiter ergibt sich, daß der genealogisch übergeordnete Stamm nicht den genealogisch untergeordneten Zweig mit bindet, s. z. B. die ʻUrainah, die zu den ʻAmr b. Kilāb zogen, und die Munqiḏ (mit Ġānim) b. Mālik b. Hawāzin b. ʻUrainah, die zu den Kalb b. Wabarah zogen, während die Mauhabah b. ar-Rabʻah b. Hawāzin b. ʻUrainah zu den Sulaim b. Manṣūr zogen; vgl. ferner noch die Ṯaʻlabah, die zu den ʻĀmir b. Rabīʻah, und die Fitjān b. Ṯaʻlabah, die zu den Banu-l-Ḥāriṯ b. Kaʻb gingen. Wir lernen gleichzeitig hieraus, daß der übergeordnete Stamm nicht nur eine Abstraktion der Summe seiner Zweige ist, sondern neben diesen eine Sonderexistenz führen kann. Dieses Ergebnis stimmt durchaus zu den heutigen Verhältnissen (vgl. unten S. 107), und paßt zu dem, was oben S. 84 über den Oberšēḫ gesagt wurde. Hieraus kann sich auch die Erscheinung erklären, daß ein und derselbe Stamm in verschiedenen Traditionen bald als Bruderstamm, bald als Zweigstamm eines anderen genannt wird.

Endlich darf es noch als beachtenswert bezeichnet werden, daß alle die abgewanderten Baǧīlah-Zweige in der Tabelle

1 Letztere Angaben nach Wüstenfeld, *Register* S. 102 f. Kleinere Abweichungen von den *Naqāʼiḍ* habe ich unberücksichtigt gelassen.

Bağīlah (9, 12) belassen worden sind (wobei Wüstenfeld natürlich nur seinen arabischen Quellen folgt). Das setzt voraus, daß die Zersprengung jedenfalls nicht allzu lange vor der Kanonisierung der Genealogie stattgefunden hat, zu einer Zeit also, da die Erinnerung an die alte Abstammung noch lebendig gewesen ist. Wären die Stammbäume von den Genealogen mehrere Jahrhunderte später konstruiert worden, so würden diese Bağīlah-Zweige wohl nicht mehr Aufnahme in der Tabelle 9 gefunden haben. In diesem Zusammenhang mag darauf hingewiesen werden, daß bei Suwaidī[1] von den zersprengten Zweigen sich nur noch die Namen ʿUrainah und Suḥmah unter den Bağīlah-Stämmen finden und zwar beide ohne Unterzweige. Über die Form des Anschlusses der Abgewanderten an die Aufnahmestämme vgl. die Fortsetzung dieses Aufsatzes im nächsten Heft.

Solche Verdrängungen oder Auflösungen ehemaliger Stammeinheiten hat es natürlich zu allen Zeiten gegeben. Wir haben oben, S. 75 gesehen, wie die Ṭai von Mesopotamien durch einen Keil der Šammar in zwei Sektionen gespalten wurden; einen anderen Ṭai-Stamm, die Ġazīje, die genealogisch an die Salamān b. Ṯuʿal (6, 15) angeschlossen werden[2], können wir in seinen Wanderungen verfolgen. Im 13. Jahrhundert finden wir sie zwischen Medina und dem ʿIrāq, im 14. nördlich und nordöstlich von Ḥājel: die Āl ʿAmr, einer ihrer Zweigstämme, sitzen im Ğōf, die Ağwad um den Brunnen Līna[3]; im 17. Jahrhundert streifen die Ġazīje noch in der Syrischen Wüste, im 18. sind sie durch das Hochkommen der Šammar nach Neğef gedrängt und schließlich in den Muntefik aufgegangen.

Starke Abteilungen der el-ʿĀjed wanderten aus Ägypten nach Palästina und beteiligten sich an den Kämpfen des Emīr Aḥmed b. Turabāi gegen den Drusenfürsten Faḫr ed-Dīn (1. Hälfte des 17. Jahrhunderts). In den Kriegen wurden sie derart geschwächt, daß sie ihre Selbständigkeit nicht zu behaupten vermochten, sie mußten sich anderen Stämmen an-

---

1 *Sabāʾik aḏ-ḏahab*, S. 78 f.

2 Vgl. z. B. al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-aʿšā* Bd. I S. 323.

3 S. Karte *Northern Arabia* 1 : 1 500 000 vom War Office 1922 in *The Geographical Journal*, London, Mai 1922; der wichtige Brunnen ist dem nordwestlichsten Ausläufer der Dahnā vorgelagert.

schließen und sind heute aufgeteilt unter die Föderation el-Ǧebārāt[1], die (palästin.) Tijāhā[2], Terābīn[3] und die Ǧerāmene[4].

Der bedeutendste Stamm Transjordaniens am Anfang des 18. Jahrhunderts waren neben den Sardīje die ʿAmr. Durch endlose Kriege mit den Sardīje, den Einwohnern von Kerak, den Ḥuwēṭāt und anderen waren sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits von 1000 auf 200 Zelte zusammengeschmolzen. Heute umfassen sie nicht mehr als 50 Zelte, haben das Nomadenleben aufgegeben — immer ein Zeichen politischer Schwäche bei den echten Beduinen — und wohnen jetzt im Norden von Kerak. Einzelne Familien sind während der Irrfahrten hierher bei einer Reihe von fremden Stämmen hängen geblieben.

Die Desorganisation eines Stammes kann auch die mittelbare Folge eines verlorenen Krieges sein, indem zwar nicht die Mannschaft unausgleichbare Verluste erlitten hat, wohl aber dem Stamme die Subsistenzmittel entzogen sind. So geschah es bei den zu den Ruwalā gehörigen el-Kawāčebe, die mit den Bruderstämmen zusammen gelagert hatten, dann aber infolge einer Rebellion gegen den Oberšēḫ aus der Familie Ibn Šaʿlān gezüchtigt und des größten Teiles ihrer Kamelherden beraubt worden waren. Dadurch wurde der Stamm als solcher zersplittert, und die meisten Mitglieder schlossen sich den Dehāmeše oder ʿAmārāt-Stämmen an[5].

Von dem Verhältnis zwischen zwei im Kriegszustand befindlichen Stämmen ist grundsätzlich das Bestehen der Blutracheforderung durch eine *ḫamse* zu trennen[6]. Schon die Rechtsgrundlagen werden in den beiden Fällen auf ganz verschiedene Weisen geschaffen. Während die auf Blutrache begründete Feindschaft sofort nach dem Morde und automatisch eintritt[7], bedarf es vor Beginn kriegerischer Feindseligkeiten in der Regel der

1 Um ʿIrāq el-Menšīje (Karte: Guthe, *Das heutige Palästina*).

2 Um Beerseba.

3 An der südlichsten Küste von Palästina.

4 S. oben S. 92.

5 A. Musil, *Arabia Deserta*, New York 1927, S. 172; zu den Wohnsitzen vgl. die Karte von A. Musil, *Northern Arabia* 1 : 1 000 000 (*American Geographical Society of New York*) in der Landschaft el-Widjān.

6 Vgl. schon Procksch, *Blutrache* S. 29 f.

7 Musil, *Arabia Petraea* III 361; Jaussen, *Coutumes* S. 221.

Kriegserklärung[1]. Im Ablauf gehen die beiden Erscheinungen gleichfalls auseinander. Die Blutrache vollzieht sich meist in ausgetretenen Bahnen und endet normalerweise mit einem traditionell feststehenden Ausgleich; die Schrecken des Krieges werden nur in begrenztem Maße durch Herkommen und Hemmungen gegen rücksichtslose Anwendung von Gewalt gemildert. Der Krieg wird beendet durch einen in jedem Einzelfall festgestellten und vereinbarten Friedensschluß. Die Blutrache ist Privatangelegenheit der *ḫamse*, der Krieg trägt öffentlich-stammesrechtlichen Charakter. Trotzdem kann auch die Blutrache die Integrität des Stammes beeinträchtigen. Um der Rache der Angehörigen des Ermordeten zu entgehen muß die *ḫamse* des Täters bis zur Beendigung der Ausgleichsverhandlungen, bzw. bis zur Aufbringung des Blutpreises, auswandern und bei einem anderen Stamm Schutz suchen. Das dauert oft jahrelang, kann sogar zur Lösung der genealogischen Verbundenheit führen[2].

Unais b. Benēje, der Nachkomme eines einst mächtigen Geschlechtes, hatte versehentlich einen mit ihm zeltenden Mann der Wuld Sulēmān[3] erschlagen. Er mußte mit seinen Verwandten vor den Bluträchern fliehen und wollte bei dem Šammaršēḫ Ibn Rmāl in der Nefūd Zuflucht suchen. Auf dem Wege dorthin wurden sie von einer Streifschar der Ḍafīr[4] überfallen und aller Kamele beraubt, so daß sie völlig mittellos bei ihrem Protektor ankamen. Da die Verwandten des Ermordeten 50 Kamele, eine Stute und Ausrüstungsgegenstände verlangten, konnte Unais nicht zu seinem Stamm zurückkehren und mußte gegen seinen Willen 7 Jahre in der Fremde bleiben, bis ihm von Freunden und Stammesgenossen eine Herde geschenkt worden war, die ausreichte, um die Ansprüche der Bluträcher zu befriedigen[5].

Ein Beispiel, wo eine *ḫamse* wegen einer Blutfehde den

---

1 Musil, a. a. O. 373; Philby, *Das Geheimnisvolle Arabien* I 338 f.; Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins* S. 504 ff.

2 S. auch G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, S. 32.

3 Ihre Sitze auf der Karte Moritz am Südwestrand der Nefūd eingetragen.

4 Wohnen östlich der Pilgerstraße Baġdād—Medina um und nördlich des Brunnens Līna, s. die Karte *Northern Arabia* bei Lady Anne Blunt, *A Pilgrimage to Nejd*, London 1881, Bd. I.

5 Musil, *Arabia Deserta*, S. 461 ff.

schließen und sind heute aufgeteilt unter die Föderation el-Ǧebārāt[1], die (palästin.) Tijāhā[2], Terābīn[3] und die Ǧerāmene[4].

Der bedeutendste Stamm Transjordaniens am Anfang des 18. Jahrhunderts waren neben den Sardīje die ʿAmr. Durch endlose Kriege mit den Sardīje, den Einwohnern von Kerak, den Ḥuwēṭāt und anderen waren sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits von 1000 auf 200 Zelte zusammengeschmolzen. Heute umfassen sie nicht mehr als 50 Zelte, haben das Nomadenleben aufgegeben — immer ein Zeichen politischer Schwäche bei den echten Beduinen — und wohnen jetzt im Norden von Kerak. Einzelne Familien sind während der Irrfahrten hierher bei einer Reihe von fremden Stämmen hängen geblieben.

Die Desorganisation eines Stammes kann auch die mittelbare Folge eines verlorenen Krieges sein, indem zwar nicht die Mannschaft unausgleichbare Verluste erlitten hat, wohl aber dem Stamme die Subsistenzmittel entzogen sind. So geschah es bei den zu den Ruwalā gehörigen el-Kawāčebe, die mit den Bruderstämmen zusammen gelagert hatten, dann aber infolge einer Rebellion gegen den Oberšēḫ aus der Familie Ibn Šaʿlān gezüchtigt und des größten Teiles ihrer Kamelherden beraubt worden waren. Dadurch wurde der Stamm als solcher zersplittert, und die meisten Mitglieder schlossen sich den Dehāmeše oder ʿAmārāt-Stämmen an[5].

Von dem Verhältnis zwischen zwei im Kriegszustand befindlichen Stämmen ist grundsätzlich das Bestehen der Blutracheforderung durch eine *ḫamse* zu trennen[6]. Schon die Rechtsgrundlagen werden in den beiden Fällen auf ganz verschiedene Weisen geschaffen. Während die auf Blutrache begründete Feindschaft sofort nach dem Morde und automatisch eintritt[7], bedarf es vor Beginn kriegerischer Feindseligkeiten in der Regel der

---

1 Um ʿIrāq el-Menšīje (Karte: Guthe, *Das heutige Palästina*).

2 Um Beerseba.

3 An der südlichsten Küste von Palästina.

4 S. oben S. 92.

5 A. Musil, *Arabia Deserta*, New York 1927, S. 172; zu den Wohnsitzen vgl. die Karte von A. Musil, *Northern Arabia* 1 : 1 000 000 (*American Geographical Society of New York*) in der Landschaft el-Widjān.

6 Vgl. schon Procksch, *Blutrache* S. 29 f.

7 Musil, *Arabia Petraea* III 361; Jaussen, *Coutumes* S. 221.

Kriegserklärung[1]. Im Ablauf gehen die beiden Erscheinungen gleichfalls auseinander. Die Blutrache vollzieht sich meist in ausgetretenen Bahnen und endet normalerweise mit einem traditionell feststehenden Ausgleich; die Schrecken des Krieges werden nur in begrenztem Maße durch Herkommen und Hemmungen gegen rücksichtslose Anwendung von Gewalt gemildert. Der Krieg wird beendet durch einen in jedem Einzelfall festgestellten und vereinbarten Friedensschluß. Die Blutrache ist Privatangelegenheit der *ḫamse*, der Krieg trägt öffentlich-stammesrechtlichen Charakter. Trotzdem kann auch die Blutrache die Integrität des Stammes beeinträchtigen. Um der Rache der Angehörigen des Ermordeten zu entgehen muß die *ḫamse* des Täters bis zur Beendigung der Ausgleichsverhandlungen, bzw. bis zur Aufbringung des Blutpreises, auswandern und bei einem anderen Stamm Schutz suchen. Das dauert oft jahrelang, kann sogar zur Lösung der genealogischen Verbundenheit führen[2].

Unais b. Benēje, der Nachkomme eines einst mächtigen Geschlechtes, hatte versehentlich einen mit ihm zeltenden Mann der Wuld Sulēmān[3] erschlagen. Er mußte mit seinen Verwandten vor den Bluträchern fliehen und wollte bei dem Šammaršēḫ Ibn Rmāl in der Nefūd Zuflucht suchen. Auf dem Wege dorthin wurden sie von einer Streifschar der Ḍafīr[4] überfallen und aller Kamele beraubt, so daß sie völlig mittellos bei ihrem Protektor ankamen. Da die Verwandten des Ermordeten 50 Kamele, eine Stute und Ausrüstungsgegenstände verlangten, konnte Unais nicht zu seinem Stamm zurückkehren und mußte gegen seinen Willen 7 Jahre in der Fremde bleiben, bis ihm von Freunden und Stammesgenossen eine Herde geschenkt worden war, die ausreichte, um die Ansprüche der Bluträcher zu befriedigen[5].

Ein Beispiel, wo eine *ḫamse* wegen einer Blutfehde den

1 Musil, a. a. O. 373; Philby, *Das Geheimnisvolle Arabien* I 338 f.; Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins* S. 504 ff.

2 S. auch G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin 1897, S. 32.

3 Ihre Sitze auf der Karte Moritz am Südwestrand der Nefūd eingetragen.

4 Wohnen östlich der Pilgerstraße Baġdād—Medina um und nördlich des Brunnens Līna, s. die Karte *Northern Arabia* bei Lady Anne Blunt, *A Pilgrimage to Nejd*, London 1881, Bd. I.

5 Musil, *Arabia Deserta*, S. 461 ff.

Stamm verlassen mußte und sich dann für die Dauer einem andern angeschlossen hat, liegt uns bei den el-Ǧeḥāweše vor. Sie gehörten zu den Ezājede und mußten vor nunmehr rund 80 Jahren ihre Heimat (bei Maʿīn und Suwēme in der Belqā) wegen einer Blutforderung aufgeben. Sie stellten sich unter den Schutz der Šēḫfamilie el-Fājez von den Benī Ṣaḫr und bilden noch heute eine eigene *ḥamūle* in dessen *ʿašīre*[1]. Damit ist die endgültige Lösung von den Ezājede vollzogen.

Private Blutracheforderungen können auch ausdrücklich bei Friedensschlüssen nach einem Kriege zwischen zwei Stämmen ausgenommen werden. Dann muß die *ḫamse* der Bluträcher ihrerseits sich einem fremden Stamm anschließen. Diese Beobachtung hat schon Burckhardt[2] gemacht. Er spricht von dem aufrichtigen Wunsch nach Frieden und sagt dann: „Diejenigen Araber, welche mit dieser Bedingung nicht zufrieden sind (weil vielleicht mehrere ihrer Verwandten in den Kämpfen erschlagen worden sind) verlassen ihren Stamm und siedeln sich einstweilen in einem andern an, wo es ihnen freisteht, Rache zu suchen, was sie in ihrem Stamme nicht tun können, sobald derselbe einmal die Ansprüche auf Rache vernichtet hat. Ich habe im allgemeinen sehr wenig Stämme ohne einige solcher unversöhnlichen Feinde getroffen, deren Durst nach Rache noch nach dem Frieden fortdauert, wenn schon ein ganz freundschaftlicher Verkehr zwischen den andern Gliedern bereits eingetreten ist“. Man sieht, daß auch von der Seite der Bluträcher her eine Zersetzung des Stammes statthaben kann.

Die Armseligkeit des beduinischen Lebensraumes bringt es mit sich, daß große Stämme so gut wie nie gemeinsam zelten können. Damit die Tiere genügend Weidefläche und ausreichende Wasserstellen zur Verfügung haben, müssen die Unterstämme und Zweige oft weit auseinandergezogen werden. Man darf indessen nicht glauben, daß es den Stämmen statthaft ist, beliebig weit und regellos umherzuziehen. Vielmehr sind die Maximalausdehnungen der Züge durch die Grenzen des Stammesgebietes vorgeschrieben, ein Überschreiten dieser Grenzen würde unweigerlich zu Konflikten mit den Nachbarn führen. Innerhalb des Gebietes, das nach einem feststehenden Schlüssel

1 Jaussen, *Coutumes*, S. 113.
2 *Beduinen und Wahaby*, S. 251.

unter die Unter- und Zweigstämme aufgeteilt ist, sind die Wanderungen gleichfalls von einem gleichbleibenden Rhythmus durchflossen, der sich im Turnus eines Jahres wiederholt[1]. Nur so ist der magere Boden imstande, Menschen und Herden zu ernähren. Dadurch ist aber gleichzeitig auch die zulässige Bevölkerungszunahme vorgezeichnet. Wird diese überschritten oder durch außergewöhnliche Trockenheit und durch Mißwachs der Viehbestand gefährdet, so muß der Stamm den Versuch einer gewaltsamen Expansion unternehmen. Diese vollzieht sich in der Zurückdrängung eines Nachbarstammes oder häufiger in der Teilauswanderung des eigenen Stammes, die oft in weitabgelegene Gegenden führt und sich in einer Auflösung der bisherigen Einheit äußert. Sichere Beispiele einer Auswanderung wegen Übervölkerung sind bei dem Fehlen literarischer Überlieferung schwer nachweisbar, weil der Bevölkerungsüberschuß eben durch den Exodus beseitigt wird und auch Nachwirkungen des Beweggrundes bei den Auszüglern selbst nicht erkennbar sind. Wir sind deshalb in diesem Fall auf bloße Vermutungen angewiesen. Ich möchte hier wenigstens zwei große Emigrationsprobleme aus der Geschichte des mittelalterlichen Arabiens erwähnen, bei denen mir das Anwachsen der Einwohnerzahl entschieden mitgespielt zu haben scheint. Hierhin würde ich die zahlreichen Ṭai-Wellen rechnen, die, von den alten Sitzen des Stammes im heutigen Ǧebel Šammar ihren Ausgang nehmend, nach verschiedenen Richtungen einander folgten und stark genug waren, um zur Entstehung der Stämme Ġazīje (> Muntefik), Benī Lām, Nebhān (> Šammar) und Benī Ṣaḫr erheblich beizutragen[2]. Der zweite Fall von Auswanderung aus demselben Grunde betrifft die Belī im Ḥiǧāz[3]. Der Grundstock des Stammes hat noch ungefähr die Sitze aus vorislamischer Zeit inne[4]. Aber er hat starke Ausstrahlungen nach Norden entsandt, deren einzelne Stationen noch heute erkennbar sind. Zunächst sind

---

1 S. meinen *Bisṭām Ibn Qais*, Leipzig 1923, S. 7 ff.

2 Näheres in dem Beduinenwerk von Oppenheim's. Zur ungefähren Orientierung über die Wohnsitze dieser Stämme vgl. man die Karte der Lady Anne Blunt.

3 S. die Karte Moritz westlich der Ḥarrat Ḫaibar.

4 Cf. die *Carta del Territorio di Madinah* gegenüber S. 376 bei Leone Caetani, *Annali dell' Islam*, Milano 1907, Bd. II, 1.

sie nach dem Sinai gekommen, wo sich eine Abteilung der Belī unter den ʿUrbān barr Qaṭja (s. S. 96) befindet. Von hier haben sie den Weg sowohl nach Ägypten (Provinzen Šarqīje und Qaljūbīje) wie nach Palästina gefunden. Daß sie nach Palästina über die Sinaihalbinsel gewandert sind, kann man noch aus zwei Momenten ersehen. Einmal hat sich ihnen ein Zweig der sinaitischen Sewāreke angeschlossen, der noch heute mit den Belāwene[1] im Wādi-l-Ḥawāriṯ zeltet, zum andern ist ein Teil der Belī in der Koalition der palästinischen Tijāhā[2] aufgegangen, die ihrerseits ein Ableger der Tijāhā des Sinai sind. In Südpalästina sind noch die eẓ-Ẓullām[3] der Abstammung nach großenteils Belī. Eine weitere Belī-Gruppe, wiederum el-Belāwene geheißen, sitzen als Fellāḥen im Ġōr Abū ʿUbēda[4]; von ihnen ist endlich noch ein Absprengsel ausgegangen, die en-Nuwērāt, die sich den el-Fuhēdāt bei Jericho angeschlossen haben. Aus der Stoßkraft und den Zeltzahlen dieser Belī-Stämme ergibt sich, daß sie schon bei der Auswanderung aus dem Ḥiǧāz recht zahlreich gewesen sein müssen. Berücksichtigt man dazu den Erhalt der Belī in ihrer Heimat, so sieht man, daß die Besiedlung für arabische Verhältnisse überaus dicht gewesen sein muß, daher kann es sich bei dem Auszug nicht um bloße Flüchtlinge gehandelt haben, sondern wir haben wohl anzunehmen, daß ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung aus wirtschaftlichen Gründen sein Glück in der Ferne gesucht hat.

Eine Teilung des Stammes in vollem Einvernehmen mit den Zurückbleibenden kann auch auf andere Weise geschehen. Wir sahen, daß neben den *ʿašājir* und *ḥamājil* die *ḫamse* ein eigenes soziales Bindemittel im Stamme darstellt. Bei einer Konkurrenz der Interessen beider Einrichtungen kann die *ḫamse* unter Umständen den Sieg davontragen. Ein solcher Fall war bei der Blutrache gegeben, s. oben S. 103f.

Aber auch ohne äußeren Anlaß, rein aus der inneren Entwicklung heraus, wenn nämlich die *ḫamse* einen Umfang annimmt, der über das gewöhnliche Maß hinausgeht, kann sie sich als ein Ferment der Dekomposition erweisen. Das gilt vor

1 Bei Ṭūl Karm, s. Guthe's Karte: *Das heutige Palästina.*
2 Nördlich Beerseba.
3 Südöstlich Beerseba
4 Bei ʿAmmatā und Kafrinǧe.

allem von den Šēḫfamilien, weil gerade sie sehr zahlreich sind (oben S. 86) und dabei durch ihren Einfluß einen großen Anhang besitzen. Einen freilich hypothetisch-extremen Fall verdanken wir A. Kennett[1]. Er nimmt an, ein Mann hat 17 Söhne, von denen 16 jeder 20 Söhne zeugen, während der 17. nur einen männlichen und zwei weibliche Nachkommen hinterläßt. Schon in der nächsten Generation wird sich das Verhältnis so auswirken, daß die Familie des letzteren im ganzen vielleicht nur 10 Personen umfaßt, die Gesamtheit der Vettern dagegen sich auf mehrere Hundert beläuft. Nach einigen weiteren Generationen werden die Nachkommen der 16 sich derart vermehrt haben, daß sie sich als Zweige verselbständigen, und jeder Zweig sich nach einem der 16 Söhne als seinem Stammvater benennt. Anders bei der Nachkommenschaft des 17. Nehmen wir an, sie ist auch in den folgenden Generationen zahlenmäßig klein geblieben, dann hatte sie keine Ursache, sich zu verzweigen und sich neu nach dem 17. Sohn als heros eponymos zu nennen, sondern sie wird den Namen des Vaters aller 17 Söhne beibehalten. Der Fall war erdacht, aber er ist darum keine bloße Konstruktion, sondern er kann durch praktische Beispiele erhärtet werden.

Er findet sich bei der Oberšēḫfamilie Meǧālī von Kerak. Die Meǧālije als Unterstamm der Bevölkerung von Kerak gliedern sich in die drei Zweige a) el-Jūsuf, b) es-Sulēmān[2], c) el-Ġebūn. Die beiden Zweige a) und b) umfassen je etwa 60 Familien, die Ġebūn dagegen nur rund 30 Familien. Jūsuf und Sulēmān als Personen, nach denen die Zweige a) und b) benannt sind, erscheinen in dem Stammbaum der Meǧālī als Vettern zweiten Grades, sie haben den gemeinsamen Großvater Ismāʿīl. Ismāʿīl's Vater hieß Ġabn, und nach diesem heißt der kleinere Zweig el-Ġebūn[3], er lebt also als Rest des Grundstocks des ganzen Unterstammes fort. Die Richtigkeit dieser Deutung wird bewiesen durch den Beinamen der Ġebūn, welcher *Qaum el-Ǧadd* „Leute des Ahnherrn" lautet. Aus der *ǧāhilīje* ist hier noch einmal an das Verhältnis mancher Unterstämme der Baǧīlah zu ihren Zweigen zu erinnern (s. S. 99 f).

---

1 *Bedouin Justice*, S. 13 f.

2 Die Sulēmān sind noch einmal untergeteilt in Aulād Selāme und Aulād Dāwūd, was für unsere Zwecke unberücksichtigt bleiben kann.

3 Als Plural von Ġabn.

Im allgemeinen wird eine solche Absonderung der Zweige mehr wirtschaftliche, d. h. weidetechnische, als außenpolitische Hintergründe haben. Über die Muntefik berichtet uns Niebuhr[1], daß die regierende Familie aus 150 Personen mit dem Titel Šēḫ bestehe. Alle diese Šēḫe hätten eine gewisse Macht und „einige ganz nur von ihnen abhängige Untertanen, mit welchen sie bey einem Krieg zu dem Oberschech stoßen müssen". Die Wiederherstellung der Gemeinschaft gegen einen äußeren Feind, vor allem gegen die türkische Regierung ist in der Geschichte der Beduinen oft erprobt worden[2].

Einen tieferen Riß in die Einheit des Stammes brachte die Trennung bei den sinaitischen el-Uḥēwāt[3]. Sie sind nach dem genealogischen Schema ihrer Tradition in eine Reihe von (9 bzw. 10) Unterstämmen gespalten, die heute alle einander gleichgeordnet sind, von denen aber in Wirklichkeit einige verselbständigte Zweige darstellen, in ähnlicher Weise wie wir es bei den Meǧālī kennen gelernt haben. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts hatten die Uḥēwāt wegen der Ermordung eines Tijāhāšēḫs sich genötigt gesehen, nach dem Wādī Fērān zu fliehen. Da bekamen sie eine Botschaft der Tijāhā des Inhaltes: „Wir haben nur den Neǧmāt, el-Ḫenāṭele und el-Kesāsebe den Krieg erklärt; was die übrigen Uḥēwāt angeht, so ist kein Krieg zwischen uns und ihnen". In der Tat erreichten die Tijāhā ihre Absicht, den gegnerischen Stamm zu spalten: ein großer Teil der Uḥēwāt kehrte in seine Heimat zurück „aus Furcht für seine Kamele infolge der Zerstreuung und um sich dem Übel des Krieges fernzuhalten"[4]. Seither gibt es eine Parteiung in zwei Stammhälften. Zu einer dauernden Trennung der beiden Hälften ist es darum noch nicht gekommen, nach dem Friedensschluß waren auch die bekämpften Uḥēwāt in ihre Gebiete zurückgekehrt, sie zelten jetzt wieder mit ihren Brüdern zusammen.

Entscheidend für den Zusammenhalt innerhalb der durch *ḫamse* gebundenen Einheiten ist die Frage, ob alle Glieder bereit sind, an der Zahlung und demgemäß natürlich auch an dem Empfang des Wehrgeldes im Falle eines Mordes teilzunehmen.

1 *Reisen* II 186.
2 Niebuhr, a. a. O. 181.
3 S. S. 87.
4 Šuqair, S. 574.

Über den Abschluß eines Vertrages, der die Aufhebung dieser gegenseitigen finanziellen Verantwortlichkeit zwischen den Māwī- und Meremī-Zweigen des Unterstammes Ǧabr unter den Aulād ʿAlī in Ägytpen festlegt, berichtet Kennett[1]. Der Entschluß dazu wurde ohne besonderen Anlaß vor einigen Jahren gefaßt und sofort ausgeführt.

Eine große Gefahr für die Integrität erwächst dem Stamm aus seinem föderativen Ausbau selbst. Bei der Lockerheit der Beziehungen zwischen dem Oberšēḫ und den Šēḫen der Unterstämme und Zweige, ist ersterer immer mehr oder weniger auf den guten Willen der letzteren angewiesen. Sind sie mit ihm unzufrieden, so werden sie vor seiner Absetzung oder Ermordung nicht zurückschrecken: „können sie das nicht, so ziehen sie mit ihren Familien und ihrem Vieh weg und stoßen zu einem andern Stamm. Diese Trennungen, die häufig begegnen, sind mitunter eine Ursache, daß vormals mächtige Stämme in Vergessenheit gesunken, und kleine oder unbekannte groß und berühmt geworden sind"[2]. Die Neigung zur Aufsässigkeit der Unterführer und die Eifersucht der Verwandten eines Šēḫs auf dessen Stellung machten sich überall und jederzeit auswärtige Regierungen bei ihren Verhandlungen mit den Beduinen zunutze, indem sie einen unter diesen gegen den Oberführer auszuspielen suchten, sobald letzterer ihnen unbequem wurde. Gegen ein Geschenk, den Emīrtitel oder die Anerkennung als Oberšēḫ fanden sich fast stets Männer bereit, die Geschlossenheit des Stammes zu opfern und dem bisherigen Herrn in den Rücken zu fallen, vgl. die Ausführungen oben S. 98 über den Oberšēḫ der Šammar, Ṣefūq, und seinen Neffen Šlōš.

Aber die osmanischen Statthalter setzten darin nur eine Praxis fort, die vor ihnen schon die Großšerīfen von Mekka und die Mamlūken von Ägypten geübt hatten. Muhannā b. ʿĪsā b. Muhannā (gest. 734/1333), der angesehene Fürst der Āl Faḍl (syrische Ṭai), der der Zentralregierung in Kairo wiederholt zu schaffen machte, wurde mehr als einmal seiner Herrschaft enthoben, und das Emirat wurde auf einen Angehörigen der Seitenlinie übertragen, freilich konnte man ihn dennoch nicht entbehren und mußte sich zu seiner Wiedereinsetzung ent-

1 *Bedouin Justice*, S. 17.
2 Niebuhr's *Reisen* Bd. II S. 179.

schließen. *Aber jede solche im Stamm erregte Unruhe bedeutet* natürlich den Keim zu einer Spaltung.

Ist einmal zwischen den Verwandten Blut geflossen, so ist mindestens eine zeitweilige, wenn nicht eine dauernde Teilung des Stammes die Folge. Šēḫ Fāres b. Fahd b. Šaʿlān von den Ruwalā (s. S. 79), dessen Vater durch Sklaven seines Onkels en-Nūrī ermordet worden war, zog sich mit seinen Anhängern — hauptsächlich dem Zweige Ibn Ǧandal — zu den Feinden der Ruwalā im Ḥaurān zurück. Von hier aus machte er Einfälle in das Gebiet des Nūrī, um seinen Vater zu rächen und den ihm vorenthaltenen Privatbesitz sowie die Oberherrschaft zurückzugewinnen[1].

In der Mitte des vorigen Jahrhunderts versuchte Šēḫ ʿĀmir b. Selīm el-ʿAṭāwene mit Hilfe persönlicher Anhänger und Hilfstruppen von fremden Stämmen, vor allem der Terābīn, seinem Bruder ʿAude b. Selīm die Herrschaft über die (palästinischen) Tijāhā zu entreißen. Es gelang ihm, den Sieg zu erringen, aber dieser war für die Tijāhā teuer erkauft. ʿAude starb kinderlos, die Nachkommen des ʿĀmir konnten sich nach seinem Tode nicht durchsetzen, sodaß die Oberherrschaft über den Stamm an eine andere Familie überging. Schließlich ließen sich die Terābīn, die in den Bruderkämpfen den Ausschlag gegeben hatten, in einem Teil des früheren Tijāhā-Gebietes nieder[2].

Auch sonst sind Machtverfall und Uneinigkeit in der Šēḫfamilie oft die Ursache für den Rückgang oder den Zerfall des Stammes gewesen. So trug die Unfähigkeit des Šēḫs Ṣāleḥ b. Muḥammed b. ʿAbd el-Qādir von den Meǧālī, die zahlreichen Šēḫe seines Hauses im Zaume zu halten, der osmanischen Regierung die Okkupation von Kerak ein[3].

Vor unseren Augen spielte sich die rasche Desorganisation des einst bedeutenden Stammes Wuld ʿAlī ab[4]. Der noch 1919 anerkannte Oberšēḫ Rašīd b. Smēr verfügte über etwa 500 Zelte,

1 Musil, *Arabia Deserta*, S. 241 f.

2 Musil, *Arabia Petraea* III 36.

3 Weniger ernst zu nehmen sind die Differenzen, die die verschiedenen Meǧālī-Šēḫe auf Kosten des englischen Reisenden Gray Hill, *With the Beduins, a Narrative of Journeys and Adventures in unfrequented Parts of Syria*, London 1891, S. 197 ff. miteinander austrugen, da sie wohl eher auf gemeinschaftlicher Gaunerei beruhten.

4 ʿAneze-Stamm in der östlichen Ḥamād.

dazu kamen noch rund 200 Zelte von den Ḥesene, die sich unter Šēḫ Ṭerād b. Melḥem von ihrem eigenen Stamm[1] getrennt hatten. Als Rašīd krank wurde und seinen Stamm nicht mehr auf den Wanderungen begleiten konnte, verlor er an Prestige. Nach seinem Tode 1922 folgten in raschem Wechsel seine drei Söhne, von denen der eine 1926, der zweite 1927 starb. Der dritte Bruder, noch ein ganz junger Mann, konnte sich nicht behaupten. Die Solidarität des Stammes ging verloren, einzelne Zweige bröckelten ab und schlossen sich verschiedenen Unterstämmen der Ruwalā unter Nūrī b. Šaʿlān an. Die Ḥesene mit Ṭerād kehrten zu ihren Verwandten zurück. Noch einmal versuchte ein Šēḫ aus einer anderen Familie, Sulṭān Ṭaijār mit Namen, die Wuld ʿAlī zu einen und sich selbst zum Oberšēḫ zu machen, aber vergeblich: der Stamm befindet sich seither im Zustande der Auflösung und hat seine Kohäsion völlig eingebüßt. Der letzte Oberšēḫ aus dem Hause Ibn Smēr ist zu einem Vasallen des Nūrī b. Šaʿlān herabgesunken[2].

1 Gehören gleichfalls zu den ʿAneze und zelten im Sommer bei Ḥomṣ, im Winter ziehen sie nach Südosten über Qarjatēn und den Ǧebel er-Ruwāq in die Ḥamād südl. Palmyra, s. die Karte *Syrien und Mesopotamien* von R. Kiepert, 1 : 850 000, westliches Blatt.

2 Terrier, S. 26 ff.

(Fortsetzung folgt)

TURKMENISCHE LIEDER.

VON

N. K. DMITRIJEV.

Die beifolgenden folkloristischen Texte (15 Lieder und 1 Erzählung) habe ich im Jahre 1929, vor meiner Reise nach Turkmenistān, die 1930 stattgefunden hat, von einem Turkmenen Meret Aliįew (26 Jahre alt, aus dem Bezirk Merw, Aul *Sïčmað*, Geschlecht *Utomïš*, Stamm *Tek'e*, der russischen Sprache sehr schlecht kundig) phonetisch aufgeschrieben.

Da die Mundart der Tekiner (*tek'e*) von Merw (*Marï*) sowie auch ihre Volkskunde nur sehr wenig erforscht sind, und phonetische Niederschriften davon durchaus fehlen, so habe ich mich entschlossen, diese Materialien zu veröffentlichen. Neben der Transkription geben wir die Übersetzung und Anmerkungen (sprachliche und stilistisch-literarische). Die Eigentümlichkeiten der lebendigen Aussprache treten im Texte ziemlich klar hervor; das Prosastück ist eine unentbehrliche Ergänzung zu der Liedersprache, die für Dialektologiestudien nicht immer ganz charakteristisch ist. Außer Nr. V („weibliches" Lied), sind alle Proben als „männliche" Lieder zu betrachten; ihre turkmenische Benennung ist *aįdïm* „Sage" vom Verb *aįt-mạq* „sagen". Zwei Lieder weisen auf einen starken Einfluß der „künstlichen" (individuellen) Literatur hin: es sind Nr. XII und XV; übrigens sind auch die anderen von einem solchen nicht ganz frei. Viele Texte machen den Eindruck, als ob sie nicht ganz vollendet wären: wahrscheinlich hat mein Gewährsmann schon etwas davon vergessen. Seine Inkonsequenzen und Varianten in der Aussprache habe ich alle festgehalten.

Was die Transkription selbst betrifft, so bezeichnen wir die im Turkmenischen existierenden langen Vokale und Konsonanten durch das : nach dem entsprechenden Buchstaben, z. B. *a:*, *o:*, *ä:*, *ȯ:*, *u:* sind lange *a*, *o*, *ä*, *ȯ*, *u*; *r:* (*q̄ar:ï* „alt") ist ein langes *r*. Ein Punkt oben (·) bezeichnet die Halblänge, die jedoch in der Sprache seltener vorkommt, z. B. *o·* in *Mo· ḷ:a* „Mulla". Die langen *ï* (= russisch ы, rumänisch î, armenisch ը) und *ü* geben Diphthonge wieder: *ïį* (*q̄ïįð* „Mädchen" aus **q̄ï:ð*) und *üį* (*θüįt* „Milch" aus **θü:t*). *ȯ* ist ein hinten gesprochenes *ö* (ein *ö* mit „Entpalatalisation"), es kann auch lang sein (*g′ᵘȯ:k′* „blau, grün; Himmel"). Das *ą* ist ein labialisiertes *a*, das einem *o* nachfolgt: *ondą* „in jenem; dort" ~ türkisch *onda* „in jenem". Manchmal reicht ein solches *ą* bis zum Klang des wahren *o*, wie im *oğlon* (< *oğląn*), *bolor* (< *boląr*): die Labialattraktion (nach den „breiten" Vokalen) ist in unserer Mundart sehr stark. (Bei den „engen" Vokalen wirkt sie in der Literatursprache gar nicht: *düšti* = türk. *düštü*, *ȯ:ði* = azerb. *özü*, in unserer Mundart ein wenig stärker). *u̇* ist ein hinten gesprochenes *ü*, aus dem es entstanden ist (*u̇č* < *üč*): im allgemeinen sind die sekundären Artikulationen für die turkmenische Sprache sehr typisch. Es gibt zwei Arten von *e*: *e* (immer kurz: *g′el* „komm!") und *ä* (immer lang: *bä:š* „fünf"). Wie jeder lange Vokal aus einem kurzen, so entsteht *ä:* in gewissen Wurzeln und Affixen aus *e*. Den zwischen *e* und *i* stehenden Laut bezeichnen wir durch *ẹ*: *ẹl* „Hand"; dieses „enge" oder „geschlossene" *e* existiert in vielen Türksprachen. Das *aⁱ* ist ein Laut, der zwischen *a* und *ï* steht, er kommt nur im Auslaut vor: *q̄araⁱ* „schwarz" (< *q̄ara*), *juqaⁱ* „dünn" (< *juqa*). Etwas Analoges stellt das *eⁱ* dar (*lä:leⁱ* < *lä:le*). Unter den Konsonanten bezeichnen *θ* und *ð* die beiden interdentalen Spiranten (arabisch ث und ذ), z. B. *θa:ð* „Saz" (Musikinstrument); ihre Eigenschaft und ihr Verhältnis zu den entsprechenden baschkirischen Lauten habe ich in einem speziellen Aufsatz analysiert: *Th in the Modern Turkish Languages* in *Le Monde Oriental*, 1929, XXIII, S. 40—47. Das vordere *g* (d. h. *g′*) ist immer labialisiert, wenn ihm ein *ȯ* (< *ö*), seltener *u̇* (< *ü*) nachfolgt: *g′ᵘȯð* „Auge" = türkisch. *g′öz*; seltener geschieht es mit *k′*: *k′ᵘȯįnök′* „Hemd". Es scheint aber, daß der Schwerpunkt hier in den Vokalen liegt: das gemeintürkische *ö* (> *ȯ*) war früher, wie gewisse experimentelle Studien zeigen,

ein Diphthong (d. h. $^{u}ö$). Etwas ähnliches sehen wir in der kumückischen Sprache. So bezeichnen wir ein solches *g'* und *k'* überall durch *g'*^{u} und *k'*^{u}. Das *q* bezeichnet den ق-Laut; das *q̄* einen spezifischen Laut, den man im Turkmenischen und teilweise im Azerbaidschanischen hört, i. e. stimmhafte Media, z. B. *q̄ara*^{ï} „schwarz", *q̄a:r* „Schnee". Der Laut tritt im Anlaut stets für *q* ein, wenn dem Worte nicht ein anderes auf einen stimmlosen Konsonanten ausgehendes Wort vorhergeht, *daš-qaldï* „weit geblieben"; bei einer Pause wäre auch hier: *daš* | *q̄aldï*. Das *ġ*[1] bezeichnet den غ-Laut, das *ñ* den ڭ-Laut. Es gibt im Turkmenischen zwei *l*: vorderes *l'* bei den vorderen Vokalen und hinteres *ḷ* bei den hinteren; der Unterschied zwischen ihnen ist aber so klein, daß wir überall nur ein Zeichen einzusetzen brauchen. Hier weicht das Turkmenische stark von den meisten Turksprachen ab, und nicht ohne Grund sieht man darin einen Zug des iranischen Einflusses auf das Turkmenische, vgl. darüber op. cit., S. 41. *w* ist ein و-Laut (englisches *w*); das $\frac{b}{w}$ bezeichnet einen Übergang von *b* zu *w*, z. B. *o:*$\frac{b}{w}$*a* „Dorf, Aul". Es gibt ferner ein *ḫ* (خ-Laut, russisch *x*), wie in *nusḫo* „Kopie" نسخه, und ein *h* (entspricht dem arabischen ه, ة), wie in *ša:h* „Schah" شاه.

Was die Literatur über die turkmenische Sprache und den turkmenischen Folklore betrifft, so sind die wichtigsten Arbeiten in folgenden Aufsätzen angeführt:

1. *EI*, sub voce: Turkmenische Literatur,
2. A. Samojlovič, *Очерки по истории туркменской литературы*, Leningrad, 1929.

Einige Materialien findet man auch in den Zeitschriften *Туркменоведение* (russisch) und *Tyrkmen medenijeti* (turkmenisch), die in Aschkhabad herausgegeben werden. Die alte Bibliographie steht bei A. Кримський. *Тюркски мови*, Київ 1930, S. 145—147 (ukraïnisch).

---

1 Nach *š* haben wir oft nicht *ġ*, wie man turkmenisch schreibt (*başga*, *Aşgabat*), sondern einen halbstimmlosen (assourdierten) Laut *ġ*, d. h. *ġ̬* (< *ḫ*): *bašġa*. In unseren Texten *-ḫ*: *bašḫa*.

I. A:i̯-ǵema:l.

1\. *q̄ara:rïm jo:q a:i̯-ǵema:lïm gᵘörmeθem*
dura:rïm jo:q dünjä ma:lïm[1] *be̢rmeθem*
a:i̯-ǵema:l — bilen bä:š gün dou̯ra̢n θürmeθem
her ðaman ja:nïma g'elθin a:i̯-ǵema:l.

5\. *q̄ur$\frac{b}{w}$a:nïñ boloi̯ïn me̢n θaña bende̢*
dilimi deg'irθem na:wada q̄anda
da:šïñdan ŏu̯rülθem üč doqq̄uð[2] *günde*
her ðaman ja:nïma g'elθin a:i̯-ǵema:l.

9\. *ŏi̯löri*[3] *ba:r köᵘnö*[3] *ǵa:rïñ boi̯unda̢*
g'ᵘöðim düšti ja:r oi̯na:n[4] *oi̯nunda̢*[5]
biðelik' elinde boqa̢u̯ïi̯ boi̯nunda̢
her ðaman ja:nïma g'elθin a:i̯-ǵema:l.

13\. *a:ġalar a:šïq-me̢n tapmadïm čä:re*
a:šïqlïq derdin:en[6] *jör'ügum pa:re*
. . . .
her ðaman ja:nïma g'elθin a:i̯-ǵema:l.

17\. *a:i̯-ǵema:l ïšqïñdan me̢n boldum dä:li*
g'ᵘöðime g'ᵘör'ünmeð dünjänïñ ma:li
g'el ik'imið jatali: bir a:dam ja:li
her ðaman ja:nïma g'elθin a:i̯-ǵema:l.

I. Aj-Dschemal.

1\. Aj-Dschemal! Wenn ich (dich)[7] nicht sehe, hab' ich keinen Zufluchtsort,
Wenn ich (dir) nicht alle Schätze der Welt gebe, hab' ich keinen Bestimmungsort,

---

1 Statt: *ma:lïn* (< *ma:lïnï*) — Akkusat. mit dem Affix der 3. Person. *m* entstand aus *n* durch die Assimilation der Labialen. (Hier auch Reim.)

2 Neben der gewöhnlichen Form *doqïð* hört man auch eine dialektische: *doqq̄uð*. Die Gruppe *q* + *q* im Inlaut wird oft zu *q* + *q̄* in Dialekten: *θaqqa* „Bart" > *θaqq̄al* usw.

3 Die labiale Attraktion nach den „breiten" Vokalen ist für unseren Bezirk sehr charakteristisch: *ŏi̯löri* < *ŏi̯leri* usw., *köᵘnö* < pers. كهنه.

4 Türkisch wäre: *oynadığı*.

5 Statt: *oi̯nuna* (Einfluß des Reimes).

6 Statt: *derdinden* (gewöhnliche Assimilation).

7 Alles was hier und weiter in ( ) steht, fehlt im Original.

Wenn ich mit Aj-Dschemal nicht fünf Tage verbringe . . .
O käme sie jeden Tag zu mir!

5. Ich wollte ein Opfer für dich, wollte dein[1] Sklave sein!
Könnte meine Zunge deinen Zucker, deinen Kandiszucker berühren!
Könnte ich jeden Tag 27mal um dich herumgehen![2]
O käme sie jeden Tag zu mir!

9. Sie haben alte Häuser[3] am Ufer des Flusses.
Mein Blick fiel auf das Spiel, das meine Liebe spielte.
An ihrer Hand ein Armband, an ihrem Hals ein Halsband[4].
O käme sie jeden Tag zu mir!

13. O Brüder, ich bin verliebt und fand kein Mittel dagegen,
Von Liebesschmerz ist mein Herz in Stücke zerrissen.
. . . .
O käme sie jeden Tag zu mir!

17. Aj-Dschemal, vor Liebe zu dir hab' ich den Verstand verloren,
Meine Augen sehen alle Schätze der Welt nicht;
Komm, legen wir uns beide nieder, wie éin[5] Mensch!
O käme sie jeden Tag zu mir![6]

II.

1. *uδïi̯n da:ġïñ q̄ai̯aθïnda löm:ör löm:ör*[7] *q̄a:r g'ᵘörünür*
mẹniñ šu dä:li g'öu̯nüme g'ᵘörθem q̄ošo na:r g'ᵘörünür
da:g g'ᵘörünür q̄ai̯aθïnda q̄ïïδ g'ᵘörünür depeθinde
g'elin q̄ïi̯δïñ a:raθïnda[8] *jatθam da:laša da:laša.*

5. *alθam atïñ θaġrïθïnaⁱ*
düšθem jo:luñ do:ġruθïnaⁱ

---

1 Genau: „wollte dir (= für dich) ein Sklave sein".

2 D. h. „um dein Haus (= dein Nomadenzelt) herumgehen".

3 Hier und weiter steht „Haus" im Sinne eines Nomadenzelts.

4 *boq̣au̯ïi̯* ist eine spezifische Art von Halsband, wie es die turkmenischen Frauen tragen.

5 „ein" mit dem Akzent.

6 Man sagt, daß dieses Lied vom berühmten *Aġaġa:n baġšï* gesungen wurde.

7 Das Wort bedeutet: „Schneehaufen". *Lömmör lömmör* „viele Schneehaufen".

8 Hier statt: *bilen* im Sinne von „zusammen".

a:la^{i} jorg^{u}on a:raθïnda[1]
jatθam da:laša da:laša.

9. *g'elin elinde boqou̯*[2] *biδelik'*
q̄ïi̯δ elinde tïl:a jüδük'
uδïi̯n boi̯lï θelbi[3] *nä:δik'*
jatθam da:laša da:laša.

13. *bir ẹlime θa:δïm*[4] *alθam*
bir ẹlimi boi̯nuña θalθam
q̄ïi̯r atïñ θaġrïθïna^{i} alθam
g'itθem da:laša da:laša.

II.

1. Auf den Felsen der Gebirge erscheint in Massen Schnee.
Blicke ich nach meiner tollen Begier, erscheinen zwei Granatäpfel[5].
Über den Felsen sieht man Berge, auf dem Hügel — ein Mädchen.
Könnt' ich neben der Braut, dem Mädchen, spielend, spielend niedersinken!

5. Könnt' ich sie hinter mich in den Sattel[6] heben,
Könnt' ich den rechten Weg einschlagen!
Könnt' ich mitten auf einer bunten Decke
Spielend, spielend niedersinken!

9. In der Hand der Braut Hals- und Armband,
An der Hand des Mädchens ein goldner Ring.

---

1 Hier statt: *ortạθïnda* (*ạ:raθïnda* „zwischen zwei oder mehreren Gegenständen").

2 Andere Form des Wortes *boqạu̯ï̯* (sieh Nr. I, Vers 11 und Anmerkung). Hier eine Allitteration mit dem folgenden Worte.

3 So klingt die normale turkmenische Form des persischen سرو. Manchmal begegnet man auch der Form *serg* > *θerg*. Im Vulgärtürkischen auch: *selvi*.

4 *θa:δ* aus pers. ساز ist eine Art Musikinstrument. Ausführlicher bei **В. Успенский и В. Беляев.** ***Туркменская музыка,*** **Ашхабад** 1928.

5 D. h. die Brust eines jungen Mädchens.

6 *θaġrï* bedeutet: Kruppe eines Pferdes.

O du zarte Zypresse, schlank und hoch!
Könnt' ich (mit dir) spielend, spielend niedersinken!

13. Hielt' ich den *Saz*[1] in der einen Hand,
Die andre um deinen Hals geschmiegt!
Könnt' ich dich in den Sattel meines grauen Pferdes[2] heben
Und (dann) spielend, spielend forteilen!

III.

1. *q̄ïḭδlarïñ elinde altïn pḭi̯a:le*
onï g'ᵘörüp g'öṷnüm g'it:i ḫïi̯a:le[3]
juqaï k'öḭnek' g'eḭip čïqθañ šema:le
düñme düñme bolor[4] *na:rï q̄ïḭδlarïñ.*

III.

1. In den Händen der Mädchen ein goldnes Gefäß.
Als ich sie sah, neigte sich mein Herz zum Traum.
Ach, wenn du, in dünnem Hemd, gen Norden gehst,
Werden die jungfräulichen Granatäpfel nach und nach zu Knospen[5].

IV.

1. *q̄aršïmïδdan q̄araï da:ǵlar g'ᵘöründi*
biδiñ-bilen g'ider bolθạñ jör-indi
čep:etöṷ-dür arqalïq ma:ldaḭ θerindi
biδiñ-bilen g'ider bolθạñ jör bašïña dönöḭin[6].

IV.

1. Schwarze Berge erschienen vor uns.
Willst du mit uns gehen, komm geschwind!

---

1 Sprich wie *Ssaz* aus.
2 Eine bekannte epische Gestalt bei den Turkmenen und Türken.
3 Man unterscheide: *hai̯al* „langsam" und *ḫïi̯a:l* „Phantasie" < ar. خيال.
4 Die festgestellte schriftliche Form ist: *bolar.*
5 *düñme* ist: Knopf und Knospe. Statt: „werden nach und nach ... zu ..." könnte man sagen: „knöpfen sich auf".
6 Sehr üblicher Ausdruck: „ich kreise um deinen Kopf herum" = „ich flehe zu dir".

Tschepeteu[1] ist (aus) *Arkalyk*[2], *Maldai*[2] und *Serindi*[2].
Willst du mit uns gehen, komm, ich bitte.

V.

1. *dẹpä:*[3] *čïqtïm düð g'^{u}ȯrdüm*
g'^{u}ȯ:k k'öi̯neǧik' q̄ïi̯ð g'^{u}ȯrdüm
g'^{u}ȯ:k' k'öi̯neg'i diðin:en[4]
atli jẹtmeð i:ðin:en[4]
jẹten atli jorġ^{u}oli
toi̯noqlori čorġoli
hai̯la lä:le^{i}[5] *lä:le^{i} ǵa:n.*

8. *q̄ai̯radan-a q̄ai̯radan*
a:q g'ȯu̯θini θei̯r'ẹden[6]
a:q g'ȯu̯θiniñ üθtüne
čaprað čañ:a^{ï} jai̯radan
hai̯la lä:le^{i}[5] *lä:le^{i}*[5] *ǵa:n.*

V.

1. Ich stieg auf den Hügel, ich sah eine Flur,
Ich sah ein Mädchen in blauem Hemdchen;
Ihr blaues Hemdchen reicht bis ans Knie,
Ein Reiter auf der Spur kann sie nicht erreichen.

---

1 *čep:etöu̯* ist eine Art Obermantel für Frauen; mit einem Ärmel dieses Mantels bedeckt man den Kopf, der andere hängt frei. Dieses Oberkleid zieht man an den Festen im Sommer wie auch im Winter an.

2 Allerlei Arten von turkmenischen Stoffen: *arqalïq* — eine Art Decke oder Futterzeug; *maldai̯* (~ *mal:ai̯*) — Stoff für Kopftücher und Frauenschlafröcke; *θerindi* — Wollzeug für Schlafröcke (russ. *халат*).

3 Turkmenischer Dativ aus *dẹpe* + *e*; cf. *ata:* „dem Vater" aus *ata*+*a* (türkische Korrespondenten: *tepeye* und *babaya*). Diese grammatische Form ist für die Literatur- und Umgangssprache festgestellt.

4 In der Literatursprache: *diðinden* und *i:ðinden*.

5 *lä:le* — bekannter Refrain in den „weiblichen Liedern", die man auch *lä:le* nennt. Sieh darüber bei Успенский und Беляев op. cit. und auch: А. П. Поцелуевский. *Стихотворный ритм гокленских народных песен*, Ашхабад. Dieses Lied ist die einzige *lä:le* aus unserer Sammlung.

6 Eine andere Variante dieser Zeile: *a:q k'ä:k'ilig'(i)ni sai̯radan* „die ihr Schneehuhn zum Singen veranlaßt".

Der Reiter, der folgt, hat einen Paßgänger,
Dessen Hufe haben Riefen.
Oh, *dschan-lele*[1] *lele*!

8. Von Norden, von Norden!
Ah! Sie, die ihre weißen Brüste bewundert[2],
Sie, die über dem weißen Busen
Ihr *Tschapraz*[3] und *Tschanga*[4] zurecht fügt.
Oh, *dschan-lele*[1] *lele*!

VI.

1. *q̄ai̯rag*[5] *čïqθam jomït g*^{u}*òklöñ i̯ẹmreli*
depeθinde altïn q̄up:o g'ömröli
neθip bolθạ a:l janaqtan g'emreli
a:i̯ mele^{i} *g'elin hou̯lümüðe g'elθeñ-e.*

5. *mïda:m*[6] *barθam do:lup otu:r*[7] *öi̯löri*
a:la do:n:a düðülüp-tür šai̯leri
biðiñ-bilen barawär[8]*-dïr boi̯larï*
ǧa:n mele^{i} *g'elin hou̯lümüðe g'elθeñ-e.*

9. *her n'äče maqtalθañ-da a:dïñ ai̯a:l-dïr*
oǵloniñï a:ǵladïp q̄uu̯rï ḫïi̯a:l-dïr
θen'i g'^{u}*örön g'*^{u}*oðlör θahu-ǧema:l-dïr*[9]
ǧa:m-mele^{i} *g'elin hou̯lümüðe g'elθeñ-e.*

---

1 *lä:le*^{i} *ǧa:n* — „liebe (< pers. جان Seele) *lele*".

2 Variante siehe Text, Anmerkung 6.

3 *čaprað* — ein rhomboidischer Silberschmuck, den man von beiden Seiten zum *čep:etöu̯* (sieh No. IV) herunterhängen läßt.

4 *čañ:a*^{ï} „Pinsel" oder „Spitze" von *čaprað*.

5 *q̄ai̯ra* „Nord"; *q̄ai̯ra-q* „nach Norden". Das Affix-$\frac{q}{k'}$ bildet eine Nebenform des Dativs (übrigens selten gebraucht): *joqarï-q* „nach oben" von und neben *joqarï* „nach oben" und „oben", *ni:rä-k* „wohin?" neben *ni:rä:* „wohin?".

6 Aus dem arab. ما دام.

7 *otu:r* statt *otur-ar*, eine abgekürzte Form, die man sehr oft hört; cf. *du:r* < *durar*, *jö:r* < *jörür* usw.

8 Aus dem persisch. برابر.

9 Der Sinn der ganzen Zeile ist nicht klar. Der Ausdruck *θahu-ǧema:l* mag eine künstliche Redensart sein: صحيح جمال, was „von wahrer Schönheit" bedeutet. In jedem Falle ist dieser Ausdruck der turkmenischen Umgangssprache nicht eigen.

VI.

1. Geh ich nach Norden, — da sind Jomuden[1], Göklenen[1] und Emreli[1].
Auf dem Kopf Goldschmuck[2] — taubenfarbig.
Will es das Schicksal, (wäre es gut) in ihre roten Wangen zu beißen.
Ah, meine bräunliche Braut, kämst du in unseren Hof!

5. Jedesmal wenn ich (vorbei)gehe, sind die Häuser voll Menschen,
Auf ihren bunten Kaftanen[3] ist Schmuck[4] geordnet.
Von Wuchs sind wir ganz gleich.
Ah, meine bräunliche Braut, kämst du in unseren Hof!

9. Mögst du dich brüsten nach Belieben: dein Name ist Weib.
Was deinen Jüngling weinen macht, ist lauter dürre Phantasie[5].
Die Augen, die dich sehen, (sehen) wahre Schönheit[6].
Ah, meine bräunliche Braut, kämst du in unseren Hof!

VII.

g'eldim o:$\frac{b}{w}$ạ:ñïδïñ četinden[7]
elḫader aldïm itiñnen[8]

---

1 Nomenklatur der turkmenischen Stämme: *jomït* „Jomuden“ — einer der wichtigsten Stämme der Turkmenen, der ewige Konkurrent von *tek'e* „Tekiner“ (unsere Mundart). Sie bewohnen den nördlichen Teil der turkmenischen Republik; ihre Mundart weicht von der *Teke*-Mundart ab.

g^{u}öklöñ „Göklenen“ — ein geringerer Stamm, der die Bezirke von *Aschkhabad* und *Daschkhawuz* bewohnt.

i̯ẹmreli — ein sehr kleiner Stamm (im Bezirk von *Daschkhawuz*), der den Jomuden (oder, nach einer anderen Version, den Tschowdoren — *čou̯dor* —) verwandt ist. Alle drei Stämme wohnen nördlich von den Tekinern.

2 *q̄up:o* — ein Metallknötchen auf der Frauenmütze.

3 *do:n* — Baumwollenmantel (im Winter unter dem Pelz).

4 *šai̯* — eine gemeine Benennung für den Schmuck; gewöhnlich sind es Metallschellen auf dem *čep:etöu̯* und *do:n*.

5 Oder: Traum.

6 Der Gedanke dieser und teilweise der vorhergehenden Zeile ist nicht ganz klar.

7 Man mag auch *četin-nen* lesen.

8 *itiñnen* aus *it-iñ-den* (vor deinem Hunde).

k^{u} öi̯nöǧe[1] *k'ep:eniñ*[2] *g'^{u}ötün:en*
bir g'elin maña k'ä:n g^{u}üldi.

VII.

Ich kam vom Rande eures Auls,
Ich hatte Furcht[3] vor deinem Hund.
Hinter einem Hause aus altem Schilfrohr
(War) eine Braut, (sie) hat mich tüchtig ausgelacht.

VIII. Daš qaldï[4].

1. *di̯in q̄ïl(ï)ǧïm di̯inma:n*[5] *durġa̯n*[6] *q̄oślorïm*
ah wah-bilen g'eč́er ja:ð-u q̄ïšlarïm
berdi-naðar di̯ä:r de̯ñim du:šlarïm[7]
heθerdeśim de̯ñim du:šïm daš[7] *qaldï.*

5. *ćaňla: čiqïp töu̯öröu̯ni*[8] *g'^{u}öðle:i̯ä:n*[9]
θaġ ja:nïnda oqunï ja:i̯ïnï g'iðle:i̯ä:n[9]
me̯niñ ja:rïm širin dil-bilen θöðle:i̯ä:n[9]
heθerdeśim de̯ñim du:šïm daš qaldï.

9. *der'ja:da jatan ba:liqler*
eśit derdim hala:ikler
ǧa:n-peri:ler mela:ikler
q̄ïi̯ðlar daš qaldï daš qaldï.

VIII. Weit zurückgeblieben[10].

1. Mein Schwert ist ruhig, mein (herum)stehendes Heer jedoch unruhig.

---

1 کهنجه aus pers. کهنه „alt“.
2 *k'ep:e* — so nennt man kleine Schilfrohrzelte (anders: *ḫišti*).
3 *ḫader almaq* = *q̄orqmaq* ∼ *q̄orïqma̯q* „Furcht haben“.
4 *qaldï* statt *qaldï* nach *š* (*daš*).
5 Negative Form des Partizipium oder Gerundivum (sic!) von der Wurzel *di̯in* — || *dïi̯n* —.
6 Eine archaische Form, mehr dem Tschagataischen oder Özbekischen eigen (turkmenisch: *dur-ja:n* — Präsens — und *dur-an* — Vergangenheit).
7 Starke Allitteration.
8 Aus *töu̯öreg'-in-i*; *töu̯öre̯k* „Umgebung“.
9 Statt Part. Präsentis kann man hier Präs. Indikat. lesen (*g'^{u}öðlei̯ä:r* usw.).
10 Nur wenige von unseren Gedichten haben einen Titel im Original.

O, meine traurig vorüberziehenden Sommer und Winter!
Berdi-Nazar[1] sagt: O meine Altersgenossen, meine Freunde!
Meine Altersgenossen, meine Freunde, die, die mit mir leiden[2], sind weit zurückgeblieben!

5. Die die Tschanla[3] hinaufsteigen, die die Gegend erspähen,
Ihre Bogen und Pfeile nach rechts verbergen!
Meine Liebe spricht mit süßer Zunge:
Meine Altersgenossen, meine Freunde, die, die mit mir leiden, sind weit zurückgeblieben!

9. Fische, die im Meere wohnen![4]
Hört, sagt' ich, all ihr Lebewesen,
Ihr, *Peri*[5] und Engel:
Die Mädchen sind weit zurückgeblieben, weit zurückgeblieben!

IX.

1. *θïrt üθtünde θa:ðïq bolθom*[6]
g'ᵘóð üθtünde q̄a:baq bolθom
mẹn bir šai̯liǧaⁱ[7] *bä:bek' bolθom*
q̄ïi̯ðlar almað-mï θaġrïθïnaⁱ.

5. *ja:p boi̯undạ jïlġïn bolθom*
boi̯nï q̄ïðïl θilgᵘün bolθom
mẹn bir šai̯liǧaⁱ bä:bek' bolθom
qïi̯ðlar almað-mï θaġrïθïnaⁱ.

IX.

1. Ich möcht' ein frischer[8] *Saksaul*[8] auf dem Hügel sein,
Ich möcht' ein Lid über dem Auge sein,

---

1 Name eines Mannes.

2 *heθer-deš.-deš* ist die palatale Variante zu *-daš* (im Türkischen nur *-daš*).

3 *čañla* (Dativ: *čañla:*) — n. pr. eines Dammes in Merw; man nennt ihn auch *čañla bent*.

4 Genau: „liegen". 5 Aus dem pers. پری.

6 Die Form der Literatursprache ist: *bolθam* (schriftlich: *bolsam*).

7 *šai̯liǧaⁱ* aus *šai̯ + lï + ǧa*.

8 *θa:ðïq* — dorniger Strauch mit großen kräftigen Wurzeln, die in Turkestan als Heizmaterial dienen; russisch: саксаул.

Ich möcht' ein kleines Kind mit Schmuck[1] behangen sein!
Dann nähmen mich die Mädchen wohl auf den Rücken!

5. Ich möcht' eine Tamariske am Kanal sein,
Ich möcht' ein Fasan mit rotem Hals sein!
Ich möcht' ein kleines Kind mit Schmuck behangen sein!
Dann nähmen mich die Mädchen wohl auf den Rücken!

X.

a:q jüðünde q̄ara zülpini[2] *ja:i̯ïp-tïr*
ǵa:n alma:ġa ǵel:a:t do:nun[3] *g'ei̯ip-tir*
a:šna bolmạq hẹr na:mardạ hai̯ïp-tïr[4]
do:θ[5] *hai̯θï dušma:n hai̯θï äi̯de-bilmedim*[6].

X.

Über ihr weißes Antlitz hat sie ihre schwarze Locke gebreitet.
Um die Seele zu rauben hat sie des Henkers Kleid angelegt.
Mit jeder Memme bekannt sein ist schmachvoll.
Wer Freund ist und wer Feind? Ich wüßt' es nicht zu sagen.

XI.

1. *θaña düštü naðarïm*
θöi̯g'üli ǵena:n bä:r'ik'[7] *g'el*
ẹnẹθine nuθḫo[8] *ȯu̯röden*
k'ei̯wa:nï q̄ïi̯ðler bä:rik' g'el.

5. *doθ q̄adïrnï bileli:ñ*[9]
dušma:nï doθ bolup uroli:ñ[9]
bi:reu̯ bi:reu̯ baš qošušup
šei̯le[10] *bir q̄adïrdan bololi:ñ*[9]

---

1 Genau: „Schmuck habend; mit Schmuck“.
2 Vom pers. زلف. Der Laut *f* wird im Turkmenischen zu *p*.
3 Statt: *do:n-un-u* „seinen Kaftan“ (Akkusativ).
4 Arabisches عيب. Die Wiedergabe des ع durch *h* ist im Turkmenischen nicht so selten (häufiger ع > *ġ*: *θa:ġat* ساعت).
5 Persisch: دوست *du:st*, türkisch: *dost*.
6 Die häufigere Bildung dieser *Forma impossibilitatis* klingt *ai̯d-ïp bilmedim* mit dem anderen *Gerundivum* auf -ïp/ip. *äi̯tmek* = *ai̯tmaq* „sprechen“.
7 *bä:r'ik* < *bä:ri*. Siehe Nr. VI, Anm. 5.
8 ar. نسخه. Bedeutet im Turkmenischen auch: „Kopie eines Teppichs“.
9 Formen des turkmenischen Optativs.
10 Türkisch wäre: *šöi̯le*.

XI.

Mein Blick ist auf dich gefallen,
Meine geliebte Seele, komm!
Du, die du die Mutter lehrtest, dir zu gleichen[1],
O, Fürstin der Mädchen, komm!

Wollen wir den Wert des Freundes erkennen!
Den Feind laßt uns schlagen, wenn wir Freunde geworden,
Wenn wir einig geworden!
Eine solche Ehre laßt uns widerfahren!

XII.[2]

mẹn bir ša:nïñ ǵig′erbendi
mẹnden bašḫa jo:q perδendi
üθtümde örtönüp[3] *jandï*
g′itθem di̭ip šol ja:na q̄aršï

mẹni di̭ip atam ẹnem
q̄ara g′ei̭ip tut:u ma:täm
q̄anat qaqïp urθạm q̄a:däm
g′itθem di̭ip šol ja:na q̄aršï.

XII.

Ich bin eines Schahs Geliebte.
Außer mir hat er keine Kindlein[4].
Zu mir entbrannt[5], verbrannte er.
Geh' ich, — so nach dieser Seite.

Meine Eltern, wenn sie von mir sprechen,
Legen schwarz an, tragen Trauerkleider.
Breit' ich die Flügel aus, tret' ich mit dem Fuß auf,
Geh' ich, — so nach dieser Seite.

---

1 D. h. du bist so gewandt, daß deine Mutter dir nachahmen und eine Kopie dessen machen soll, was du machst.

2 Entlehnt aus der turkmenischen Version des Poems گل و بلبل. Die literarischen Züge sind in diesem Gedicht stärker als in den anderen. Ausdrücke wie *ǵig′erbend*, *perδend* hört man in der Umgangssprache sehr selten.

3 Variante: *örtülüp*.

4 D. h. anderen jungen Geliebten.

5 Variante: „bei mir Zuflucht gefunden ..."

XIII. Nu:r ǵema:l.

1. *aθlïñï θoraθam nu:r ǵema:l a:qtan g'elin*
eg'niñe g'ei̯θeñ jarašar da:ra:i̯ï g'ᵘö:ktön g'elin
ol aḫalda bu težende θaña ta:i̯[1] *jo:qtur g'elin*
ja:r θeniñ u·ruñda diwa:nä boldum dil$^{b}_{w}$*erim.*

5. *merik'e meǵliθ ičinde θa:ði g'ᵘördüm θenče jo:q*
g'ᵘö:k' jüðünde do:lonon a:i̯ï g'ᵘördüm θenče jo:q
hui̯urluq:a^{i} *ša: θenem q̄ïi̯ðï g'ᵘördüm θenče jo:q*
ja:r θeniñ u·ruñda diwa:nä: boldum dil$^{b}_{w}$*erim.*

XIII. Nur Dschemal.

1. Frag' ich nach deiner Herkunft, Nur Dschemal, (du stammst) von den Weißen[2], Braut.
Bedeckst du deine Schulter, ziemt von den grünen dir ein seidener Stoff[3], o Braut.
Wie du bist, gibt's nicht eine, nicht in Achal[4] hier noch in Tedschen[5].
O, meine Liebe! Auf dem Wege zu dir verlor ich den Verstand, o du Wunderschöne!

5. Im *Medschlis*, in der Menge, sah ich einen *Saz*: wie du bist, gibt's nicht eine!
Ich sah den Mond, der sich am Himmel dreht: wie du bist, gibt's nicht eine!
Ich sah Chujurlukka[6], von Schah Senem[7] das Mädchen: wie du bist, gibt's nicht eine!
O, meine Liebe! Auf dem Wege zu dir verlor ich den Verstand, o du Wunderschöne!

---

1 *ta:i̯* „Seite; gleich", *tai̯* „Füllen".

2 D. h. du bist nicht sonnenverbrannt (wie mir die Turkmenen erklärten).

3 *da:ra:i̯ï* (pers. دارایی) oder *da:ra:n* „seidener Stoff".

4 Zentrum der Tekiner (*Aḫal-tek'e*), das zweite Zentrum ist Merw. Die ehemalige Oase Aḫal ist im jetzigen Bezirk Aschkhabad.

5 Ein Bezirk, wo die Tekiner wohnen, heute ein Bahnhof im Osten von Aschkhabad.

6 Mir als Frauenname erklärt.

7 Benennung des bekannten Volksromans.

XIV.

da·l-g'erdeñnen tïl:a heik'el daqmaθañ
humai g'ᵘöðüñ θüðüp qarai[2] q̄ašïñ q̄aqmaθañ[1]
jüð müñ ehem diiθem[3] bir bä:riñi baqmaθañ[1]
nićig'-edip ja·ranaiïn ja:r[1] θaña.

XIV.

Da du den goldnen Talisman[4] nicht an den Rücken heftest,
Da du, die Kaiseraugen halbgeschlossen, mir nicht einmal zublinzelst,
Wenn du mich nicht erblickst, während ich 100000mal gehustet,
Was soll ich, Liebe, tun, dir zu gefallen?

XV.

q̄iir atïm-mam[5] da:ġdan g'ećmeð
qïrq jig'-idim diiä:nimi[6] etmeð
ö:ðüm oġlon g'üġüm jetmeð
reiha:n q̄ardaš ama:n ama:n.

XV.[7]

Mein Schimmel will nicht über die Berge,
Die 40 Burschen tun nicht, was ich befehle.
Ich bin ein Held, doch meine Kraft versiegt.
Ach, Bruder Reichan[8], weh, o weh!

XVI. hik'aia.

bir mo·l:a ba:rdï[9] onda k'öp[10] oġlonlor oquia:rdï[11] ićinde bir oġlonïñ eneθi q̄a:ti owadan-dï mol:a ol-oġlondon her gᵘün

1 Allitteration.

2 *qarai* und nicht *q̄arai*, vielleicht, wegen des vorhergehenden *p* in *θüðüp*.

3 *ehem di:mek* — „*he, he* sagen" = husten, damit jemand seine Aufmerksamkeit auf einen richte, wenn man andernfalls nicht bemerkt wird.

4 *heik'el* — eine Metallspange an dem Täschchen, in dem man einen Talisman (*doġa* < ar. دعا) trägt. 5 Anstatt: *atïm-hem.*

6 Turkmenische Syntax; türkisch wäre: *dediğimi.*

7 Entlehnt aus der turkmenischen Version von *g'ᵘö:r oġlï* (= türkisch: *kör-oğlu* كور اوغلى).

8 n. pr. eines Mannes.

9 *ba:rdï* „es gab, es war"; *bardï* „er ging".

10 *k'öp* „viel"; *ćok* ~ *ćoh* ist ungebräuchlich.

11 Die entsprechende türkische Form ist: *okuyordu.*

θorïi̯a:rmïšïn[1] *ẹneñ q̄urġun-mï a·h̯ri oġlon mol:ạnïñ dii̯ä:n:i*[2] *ẹneθine ai̯ďïp-tïr*[3] *ẹneθi-hem ä:ri bilen aġïð bi:riktirip mol:ạnï ȯi̯lerine ča:ġïrïp-d̯ïrlar ä:ri ai̯a:lïna' ai̯da:n*[4] *θen bir palạụ*[5] *bišir oġlïña ai̯t mol:ạnï ča:ġïrθïn hačan mol:ạ g'elip oturạr-welin*[6] *θen ȯ:ðüñe q̄ïðïqtïr šol waġït:a mẹn-hem dašardan*[7] *düi̯ölöri alïp g'elen bolorïn*[8] *oġlon mol:ạnï ča:ġïrïp-tïr ai̯a:l-hem bẹðenip palạụ biširip oturup-tur mol:ạnïñ ai̯a:lä gᵘöụni*[9] *g'idip jaqïn:a šja:r*[10] *šol waġït:a ä:ri dašardan h̯h*[11] *čök' dẹi̯ip q̄ïi̯ġïrja:r mol:ạ q̄orqup aja:lä nä:me ẹdei̯in dii̯ip-tir ai̯a:l-hem ẹline bir deg'irmen da:šï*[12] *bẹrip deg'irmeniñ bašïna oturtja:r šu buġdai̯ï üg'ᵘö mẹn ä:rime palan*[13]*-ïlañ*[14] *q̄ïrnaġï dii̯ip ai̯dai̯a:rïn*[15] *mol:ạ deg'irmẹni üg'ᵘömä:g'e*[16] *bašlii̯a:r*[17] *šol waġït:a ä:ri ičerik'*[18] *g'irip čai̯-ða:t*[19] *ičen:en-θoñ*[20] *bu ai̯a:l-k'im dii̯ip θori̯a:r*

---

1 Die entsprechende türkische Form ist: *soruyormuş*.

2 Statt: *dii̯ä:nini* (= türk. *dediğini*).

3 Eine Art Vergangenheit (= türk. *demiştir*).

4 Eine Art Vergangenheit (= türk. *demiş imiş*).

5 Türkisch: *pilâv*. 6 Entspricht dem türkischen: *otur-unca*.

7 Richtiger wäre: *dašarïdan*. Man spricht und schreibt sogar jetzt im Türkischen auch: *dışardan, yukarda* usw.

8 Literarische Form ist: *bolarïn*. 9 Türkisch: *gönlü*.

10 Anstatt: *jaqïnlašja:r*. 11 So ruft man, um das Kamel anzuhalten.

12 *da:š* „Stein"; *daš* „weit; im Umkreise" (im letzteren Falle entspricht es dem türkischen *dış*). 13 Aus dem ar. فلان.

14 Anstatt: *bilen* (mit, mittels); *ïlañ — ilen* = türk. *ile*.

15 Es gibt einige Verba, deren Wurzel zwei Formen hat: eine „volle" und eine „abgekürzte", z. B. *θora-maq* und *θor-maq* „fragen"; *q̄ura-maq* und *q̄ur-maq* „bauen, organisieren"; *ai̯da-maq* und *ai̯t-maq* „sprechen" usw. Es ist interessant zu notieren, daß der Typus *θora-* dem mongolischen Prototyp am nächsten steht. So erklären sich in unserem Texte solche Dubletten wie: *ai̯da:n* < *ai̯da* + *an* und *ai̯dan* < *ai̯t* + *an*, *θorïi̯a:rmïšïn* < *θora-i̯a:rmïšïn* und *θori̯a:r* < *θor-i̯a:r*.

16 Vor dem Affix des Dativs steht im Infinitiv immer eine lange Silbe: *bašlamaq — bašlama:ġ-a*; *g'elmek — g'elmä:g'-e*.

17 Die häufigere Form des Präsens im Dialekt der Tekiner hat kein „*r*": *ali̯a:*, *g'eli̯ä:*. Eine solche mit *r* ist als eine literarische Form zu betrachten. Was die Präsensbildung im Turkmenischen betrifft, so ist sie komplizierter als im Türkischen: $-\frac{\text{i̯a:r}}{\text{i̯ä:r}}$ bei Jomuden, $-\frac{\text{i̯a:}}{\text{i̯ä:}}$ bei Tekinern, $-\frac{\text{i̯o:r}}{\text{i̯ö:r}}$ und $-\frac{\text{o:r}}{\text{ö:r}}$ bei Er-Satinern, $-\frac{\text{dur}}{\text{dür}}$ bei Salyren usw.

18 *ičerik'* < *ičeri-k'*. Siehe Nr. VI, Anm. 5 und XI, Anm. 7.

19 *ða:t* bedeutet: „Sache". Hier: „Tee und anderes".

20 Statt: *ičen-den θoñ* (türkisch wäre: *içtikten sonra*).

ai̯a:l-hem palanlarïñ q̄ïrnaġï dii̯ip ǵoġᵘ̯ạp bẹr'en ä:ri bi:[1] *ne-hilẹ q̄ïrnạq g'ᵘ̯ȯreli dii̯ä:r-welin mol:ạ deg'irmeni tašlap q̄ačïja:r*[2] *ẹrteθi ai̯a:l oġlona ai̯dan mol:ạñïδï jene bir ća:ġïr biδe g'elθin oġlon mol:a: ai̯dii̯a:r*[2] *mȯ·l:a*[3] *ẹnem biδe g'elθin di:di ondạ mol:ạ ai̯dan inim θeniñ ẹneñ*[4] *unï tük'ȯnüp-tür.*

XVI. Erzählung.

Es war einmal ein Mulla, bei dem viele Schüler studierten. Unter ihnen (war) ein Knabe, dessen Mutter sehr schön war. Jeden Tag, sagt man, fragte der Mulla diesen Knaben, ob seine Mutter gesund wäre. Der Knabe teilte die Worte des Mulla seiner Mutter mit. Die Frau und ihr Mann kamen überein und luden den Mulla in ihr Haus. Der Mann sagte seiner Frau: ,,Koche du einen Pilau und sage dem Sohn, er soll den Mulla einladen. Wenn der Mulla kommt und sich setzt, sollst du ihn unterhalten[5]. Zu dieser Zeit werde auch ich mit den Kamelen von draußen hereinkommen". Der Knabe lud den Mulla ein. Die Frau hatte sich geputzt und den Pilau bereitet und saß da. Als die Begierde des Mulla nach der Frau stärker geworden war, näherte er sich ihr. Zu dieser Zeit rief der Mann von außen: ,,Ch! Ch! knie nieder!" Der Mulla erschrak und sagte zur Frau: ,,Was soll ich tun?" Die Frau gab ihm einen Handmühlstein in die Hand, setzte ihn neben eine Handmühle und sagte: ,,Diesen Weizen sollst du mahlen. Und ich werde meinem Mann eine solche Antwort geben: ,Es ist eine Sklavin von dem und

---

1 *bi:* < *bu* ,,dieser". Die Pronomina demonstrativa haben im Turkmenischen ,,palatale" und ,,gutturale" Varianten in Abhängigkeit von den folgenden Wörtern: *bu* || *bü* || *bï* || *bi* und *šo* || *šu* || *šü* || *šï* || *ši* (*ol* bleibt ohne Veränderung). Die Literatursprache vermeidet diese Formen.

2 *q̄ačïi̯a:r* statt: *qači̯a:r* ist nach einer falschen Analogie gebildet (cf. Verba, deren Wurzel auf einen Vokal ausgeht). Solche Verba haben im Turkmenischen zwei Typen, auf $-\frac{a}{e}$ und auf $-\frac{ï}{i}$ (seltener: $-\frac{u}{ü}$); die Teke-Mundart zieht die Form mit *-a* vor, die Jomuden und Er-Sariner eine solche mit *-ï*, z. B. ,,lesen": *oqạ-mạq* (Tekiner) — *oqï-maq* (Jomuden), ,,kennen": *tana-maq* (Tekiner) — *tanï-maq* (Jomuden) usw. So entstehen solche Formen wie *ai̯dï-* statt *ai̯da-* (|| *ai̯t-*) und desto mehr, weil die Literatursprache die Formen mit *-a* nicht anerkennt.

3 Umstellung des Akzents, als Kennzeichen des Vokativs.

4 Hier: *θeniñ ẹneñ unï* statt: *θeniñ ẹneñiñ unï.*

5 Genau: ,,Zu dir heranlocken".

dem Manne'". Der Mulla beginnt mit der Mühle zu mahlen. Gleichzeitig trat der Mann ein. Nachdem er Tee und anderes getrunken, fragte er: „Wer ist diese Frau?" Die Frau antwortete: „Die Sklavin von dem und dem Manne". Der Mann sagte: „Was für eine Sklavin ist das? Man muß nachschauen". Als er dies sagte, ließ der Mulla von der Mühle ab und entfloh. Den folgenden Tag sagte die Frau zu ihrem Sohne: „Lad noch einmal euren Mulla ein, damit er zu uns kommt". Der Knabe teilt diese Rede dem Mulla mit. Der Mulla sagte: „Mein kleiner Bruder! Wahrscheinlich ist bei deiner Mutter alles Mehl zu Ende gegangen?"[1]

1 Es scheint, daß in dieser Erzählung etwas ausgelassen ist.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Scheel, Helmuth: *Preussens Diplomatie in der Türkei 1721—1774*. Berlin und Leipzig 1931. Walter de Gruyter u. Co. (82 S., 7 Taf.) 8⁰. (= S.-A. aus den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, Jahrg. XXXIII, 2. Abt. 1930.)

Erst verhältnismäßig spät und tastend hat die Politik der preußischen Kurfürsten und Könige sich über rein deutsche und mitteleuropäische Probleme und Gebiete hinausgewagt. Bekannt sind die bereits unter Friedrich Wilhelm I. wieder aufgegebenen Kolonialexperimente des Großen Kurfürsten. Der Verf. darf daher von vornherein ein besonderes Interesse für sich beanspruchen, wenn er mit seiner — aus Gründen in der Person des Anzeigenden — erst jetzt hier besprochenen Arbeit die urkundlichen Zeugnisse der ersten offizielleren Beziehungen Preußens zu der damaligen Türkei zum Gegenstand der Untersuchung macht. Der Inhalt der Schrift erhellt in Kürze am besten aus ihrem ursprünglichen Titel, unter welchem sie als Aufsatz in den *MSOS* erschienen ist: *Die Schreiben der türkischen Sultane an die preußischen Könige in der Zeit von* 1721—1774 *und die ersten preußischen Kapitulationen vom Jahre* 1761. *Zum ersten Male auf Grund der im Preußischen Geheimen Staatsarchiv zu Berlin-Dahlem aufbewahrten Originalurkunden bearbeitet.* Nach einleitenden geschichtlichen und sachlichen Bemerkungen, insbesondere auch zu der Kapitulation von 1761, sowie einer kurzen zusammenfassenden Beschreibung der Urkunden gibt der Verfasser die berücksichtigten sechs Schreiben und die Kapitulation in Übersetzung, Umschrift in arabischen *Nesḫī*-Charakteren sowie (verkleinerter) photomechanischer Reproduktion.

Der Schwerpunkt liegt in der Herausgabe und Bearbeitung des Urkundenmaterials. Es erübrigt sich damit eine nähere Hervorhebung, daß (vgl. auch die Bespr. von Hasenclever in *OLZ* 1932 Sp. 788f.) von einigen freilich nicht unbedeutenden Einzelheiten und Verbesserungen abgesehen die geschichtlichen und sachlichen Bemerkungen nicht grundsätzlich Neues enthalten und — besonders auch in den Literaturangaben — bei anderer Zielsetzung eine Er-

weiterung in manchen Punkten vielleicht nicht ungern hätten sehen lassen. Die den Kern bildende Herausgabe und Bearbeitung des Urkundenmaterials wird allgemein uneingeschränkt Zustimmung finden dürfen. Die Schwierigkeiten der Übersetzung des in den Urkunden angewandten gekünstelten türkischen Hofstils in ein einigermaßen lesbares Deutsch brauchen nicht besonders hervorgehoben zu werden. Um so anerkennswerter ist es, daß dem Verf. durchweg eine adäquate deutsche Wiedergabe gelungen ist, ohne daß er sich regelmäßig allzu weit von der Ausdrucksweise und dem Charakter der Vorlage hätte entfernen müssen. Die Umschrift der Texte in das gebräuchliche arabische *Nesḫī*-Alphabet erscheint gleichfalls gerechtfertigt. Wenn der Duktus der Originalurkunden auch trotz der Verkleinerung bei der Reproduktion einwandfrei lesbar geblieben ist, so weicht er doch an sich von den gebräuchlichen *Nesḫī*-Formen immerhin soweit ab, daß ohne eine gewisse spezielle Schulung ein müheloses Lesen nicht ohne weiteres gewährleistet ist. Auch gibt der Abdruck der Transskription Gelegenheit zur Anfügung textkritischer und sonstiger Bemerkungen. Die photomechanische Wiedergabe der Urkunden ist wohlgelungen. Sie vermittelt einen dankenswerten Eindruck der Originale und liefert zugleich im Sinne des Verf. (S. 2) einen willkommenen Beitrag zur osmanischen Diplomatik im allgemeinen. Eine wesentliche Verkleinerung bei der Wiedergabe wurde durch den großen äußeren Umfang der Vorlagen (die Schreiben durchschnittlich rd. 80 × 200 cm, die Kapitulation sogar rd. 80 × 290 cm) von vornherein notwendig gemacht, ohne daß — wie bereits hervorgehoben — die Lesbarkeit dadurch irgendwie gelitten hätte. Daß die inhaltliche Ausbeute besonders in den Schreiben der Sultane an die preußischen Könige nicht übermäßig ergiebig ist, liegt in dem Wesen des Materials begründet. Die genannten Urkunden beschränken sich ihrer Natur nach vorwiegend auf den Ausdruck von Höflichkeitsbezeugungen und sonstige Formeln mit nur geringem sachlichen Kern. Inhaltlich ungleich bedeutsamer ist die Kapitulation von 1761. Wenn im Jahre 1914 bei Ausbruch des Weltkrieges sie auch zusammen mit den anderen Kapitulationen aufgehoben worden ist, so gehört sie doch jedenfalls einem bis in die neueste Zeit fortwirkenden ebenso interessanten wie wichtigen Kapitel internationaler Rechtsgeschichte an, regelten die Kapitulationen doch bis zu ihrer Aufhebung grundlegend die Stellung der Europäer im Vorderen Orient und war gerade die preußische Kapitulation von 1761 so bedeutsam, daß sie noch im Jahre 1890 dem Freundschafts-, Handels- und Schiffahrtsvertrag zwischen dem Deutschen Reich und der Türkei (*RGBl* 1890 S. 133 ff.) inseriert wurde. Die inhaltliche juristische Würdigung der Kapitu-

lation schließt der Verf. (S. 21) ausdrücklich aus dem Kreis seiner Untersuchungen aus. Genügendes Material liegt insofern ja auch anderweit vor. (Vgl. etwa Lißt-Fleischmann, *Völkerrecht*, 12. Aufl. S. 208 ff. und die dort zitierte Literatur.) Um so beachtlicher und dankenswerter sind die mannigfachen wesentlichen philologischen Richtigstellungen und Verbesserungen, welche der Verf. (S. 22 ff.) zu den bisherigen — übrigens sämtlich nicht auf den türkischen, sondern einen italienischen Text zurückgehenden — Übersetzungen der Kapitulation, insbesondere auch der amtlichen deutschen Übersetzung von 1890, beizusteuern vermag. Mit seiner Herausgabe und Bearbeitung der Kapitulation von 1761 nach den Originalen dürfte der Verf. damit erstmalig eine zuverlässige, auf dem türkischen Grundtext beruhende Übersetzung und Edition dieser so bedeutsamen Urkunde preußischer und deutscher Rechtsstellung im Vorderen Orient gegeben haben; daß auch das lateinische Ratifikationsschreiben des Königs von Preußen und die italienische Version der Kapitulation beigegeben sind, soll nicht unvermerkt bleiben. In mehr als einer Beziehung dürfte damit nach allem der Verf. für seine sorgfältige Arbeit auf die Aufmerksamkeit nicht nur eines engeren Kreises von Historikern und Orientalisten, sondern auch auf die Beachtung von Juristen und eines weiteren interessierten Publikums rechnen dürfen.

An Einzelheiten sei nur eine hervorgehoben:

Die S. 82 wiedergegebenen und S. 26 besprochenen Vermerke dürften in der Tat als صحّ zu deuten sein (vgl. auch etwa das einschlägige Material bei L. Fekete, *Türk. Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy*, Budapest 1932 S. 17 ff.). Beachtlich ist nur, daß die Vermerke auf der Rückseite — und nicht am Rande — der Urkunden stehen.

Königsberg Pr. H. A. Fischer.

VERZEICHNIS DER ZUR BESPRECHUNG EINGEGANGENEN SCHRIFTEN

Eine Besprechung zu liefern oder andernfalls das Buch zurückzusenden verpflichten wir uns nur in dem Falle, wo wir das Rezensionsexemplar angefordert haben.

(* schon zur Besprechung vergeben.)

Litterae orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 54: April 1933. Darin: Hans v. Mžik, Neue Gesichtspunkte zur Würdigung der Bedeutung der „Geographie" des Klaudios Ptolemaios für die Orientalistik (mit den einleitenden Abschnitten der „Weltschau" des [Pseudo-] Moses Xorenaçi in deutscher Übersetzung). — Heft 55: Juli 1933. Darin: F. von den Velden, Der nordafrikanische Untergrund der keltischen Sprachen. Otto Harrassowitz, Leipzig.

University of Egypt. Bulletin of the Faculty of Arts. Vol. I, Part I. May 1933. Giza, Egypt.

Nūr al-islām. Mağallah dīnījah [usw., s. Islamica V, 239]. Bd. III, Heft 5. 7—9. 1351/1932. — Bd. IV, Heft 4. 1352/1933.

*Bibliotheca Islamica. Deutsche Morgenländische Gesellschaft. In Kommission bei F. A. Brockhaus, Leipzig.

Band 1c. Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam. Von Abu l-Ḥasan ʿAlī ibn Ismāʿīl al-Aśʿarī. Herausgegeben von Hellmut Ritter. Namenindex. [1933.]

Band 3. Orthographie und Punktierung des Koran. Zwei Schriften von Abū ʿAmr ʿUtmān ibn Saʿīd ad-Dānī. Herausgegeben von Otto Pretzl. 1932.

*British Museum, Department of Oriental Printed Books and Manuscripts. A Facsimile of the Manuscript of al-Kitāb al-Bāriʿ fi 'l-Lughah by Ismāʿīl ibn al-Ḳāsim al-Ḳālī (Or. 9811). Edited with an Introduction by A. S. Fulton. Printed by order of the Trustees. London 1933.

Bergsträßer, G., Nichtkanonische Koranlesarten im Muḥtasab des ibn Ginnī. (S B. Bayer. Ak. W., philos.-hist. Abt., Jahrg. 1933, Heft 2.) München, in Kommission bei C. H. Beck, 1933.

*Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower). The First Half. Composed by Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sulaimān Dāwūd al-Iṣfahānī (+ a. h. 297/a. D. 909). Edited from

the Unique Manuscript at the Egyptian Library by A. R. Nykl, *in* collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān (Nāblus, Palestine). (The Oriental Institute of the University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization. No. 6.) The University of Chicago Press, Chicago [1932]. $ 2.—.

*M.-S. Meïssa. Le Message du Pardon d'Abou 'l'Ala de Maarra. Préface de W. Marçais. Paris, Paul Geuthner, 1932. 20 frs.

Die Futūḥ al-ġaib des ʿAbd al-Qādir. Von Walther Braune. (Studien z. Geschichte u. Kultur d. islam. Orients. Zwanglose Beihefte zu d. Zeitschr. „Der Islam". Heft VIII.) Berlin u. Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1933. RM 15.—.

A. Fischer, Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte. I. (Abh. Sächs. Ak. W., phil.-hist. Kl., Bd. XLII, Nr. IV.) Leipzig, S. Hirzel, 1933. RM 4.50.

Codex Leidensis 399, 1. Euclidis Elementa. Ex interpretatione al-Hadschdschadschii cum commentariis al-Narizii Arabice et latine ediderunt G. Junge, J. Raeder, W. Thomson. Partis III fasc. II. Hauniae, in Libraria Gyldendaliana, MCMXXXII.

*A. R. Nykl, El Cancionero del šeiḫ, nobilísimo visir, maravilla del tiempo Abū Bakr ibn ʿAbd-al-Malik Aben Guzmán [Ibn Quzmān]. (Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada.) Madrid, Estanislao Maestre, 1933.

*Bauer, Leonhard, Wörterbuch des palästinischen Arabisch. Deutsch-Arabisch. Leipzig, H. G. Wallmann — Jerusalem, Syrisches Waisenhaus, 1933. RM 12.—.

Becker, C. H., Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt. Zweiter Band. Leipzig, Quelle & Meyer, 1932. Geh. RM 20.—, Leinen RM 23.—.

Mikusch, Dagobert von, Muhammed. Tragödie des Erfolgs. Leipzig, Paul List [1932].

Sidersky, D., Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes. Paris, Paul Geuthner, 1933. 100 frs.

Richter, Gustav, Persiens Mystiker Dschelál-eddin Rumi. Eine Stildeutung in drei Vorträgen. Breslau, Frankes Verlag u. Druckerei, Otto Borgmeyer, 1933. RM 4.—.

Ishaque, M., Sukhanvarān-i-Īrān Dar ʿAṣr-i-Ḥāẓir. Poets and Poetry of Modern Persia. Vol. I. With 32 portraits and 2 Musical Notes. Published by the Author, Calcutta. [Can be had of Bernhard Liebisch, Leipzig; Otto Harrassowitz, Leipzig, etc.]

*Adams, Charles C., Islam and Modernism in Egypt. A Study of the Modern Reform Movement inaugurated by Muḥammad

ʿAbduh. (The American University at Cairo. Oriental Studies.) London, Oxford University Press, Humphrey Milford, 1933. 7 s. 6 d. net.

Markowski, Bruno, Die materielle Kultur des Kabulgebietes. (Veröffentlichungen des Geographischen Instituts der Albertus-Universität zu Königsberg i. Pr. Neue Folge, Reihe Ethnographie Nr. 2.) Leipzig, Verlag Asia Major G. m. b. H., 1932. Brosch. RM 17.—, geb. RM 20.—.

Richter, Gustav, Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters. (Philosophie u. Geschichte Nr. 43.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933. RM 1.50.

Haig, Sir Wolseley, Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates. London, Luzac & Co., 1932.

Gesellschaft zur Erforschung der Musik des Orients. Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft. In Verbindung mit Erich M. von Hornbostel und Johannes Wolf herausgegeben von Robert Lachmann. Jahrg. 1, Nr. 3. Berlin, Max Hesse, 1933.

Junker, Heinrich, Ein Bruchstück der Āfrīnaghān ī Gāhānbār. Mit 10 Tafeln. (SB. Sächs. Ak. W., phil.-hist. Kl., 84. Bd., 5. Heft.) Leipzig, S. Hirzel, 1932. RM 3.20.

Jarring, Gunnar, Studien zu einer osttürkischen Lautlehre. [Doktordissertation.] Lund, Borelius/Lund — Leipzig, Otto Harrassowitz, MCMXXXIII. RM 12.—.

Zajączkowski, Ananjasz, Sufiksy imienne i czasownikowe w języku zachodniokaraimskim. (Przyczynek do morfologji języków tureckich.) (Polska Akademja Umiejętności. Prace Komisji Orjentalistycznej Nr. 15.) [Auch mit französischem Titel.] (Avec résumé français.) Kraków 1932.

Abteilung Istanbul des Archäologischen Instituts des Deutschen Reiches. Wegweiser für wissenschaftliche Reisen in der Türkei. 2. Aufl. Istanbul, Auslieferung: Buchhandlung Kapps, 1933. RM 3.—.

Rodd, Francis Rennell, General William Eaton. The Failure of an Idea. London, George Routledge & Sons Ltd., 1933. 12 s. 6 d. net.

Guttmann, Julius, Die Philosophie des Judentums. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Abt. I: Das Weltbild der Primitiven und die Philosophie des Morgenlandes, Bd. 3. München, Ernst Reinhardt, 1933. Brosch. RM 7.50, Leinen RM 9.50.

Abgeschlossen am 31. August 1933.

ZUR MÜNZKUNDE DER PERSISCHEN SCHAHE

VON

R. VASMER

1. Zur Nominalfrage.

Eine der wichtigsten Fragen, die die Münzkunde des neueren Persien bietet, ist die Nominalfrage. Da bis zur Mitte des 19. Jahrh. auf den Münzen keine Wertbezeichnungen angebracht wurden, ist es manchmal recht schwer das Nominal einer gegebenen Münze festzustellen. Die erste Bedingung bei Lösung dieser Frage ist natürlich die, daß die Münzen aufs genaueste auf ihr Gewicht hin untersucht werden. Es ist daher kein Wunder, daß den älteren Gelehrten, die noch nicht zu dieser Überzeugung durchgedrungen waren, in dieser Frage viele Irrtümer unterlaufen sind, konnte doch selbst der beste Kenner der neupersischen Münzen, den wir im 19. Jahrh. gehabt haben, Reginald Stuart Poole, auch nach Feststellung des genauen Gewichtes jeder einzelnen Münze der von ihm katalogisierten Sammlung des Britischen Museums, nur recht verworrene Angaben über die Nominale bringen. Sehr viel hat in neuester Zeit in dieser Hinsicht H. L. Rabino geleistet. Von ganz besonderer Wichtigkeit ist die von diesem Gelehrten in der *Collection de la Revue du Monde Musulman* veröffentlichte Schrift *Coins of the Shahs of Persia*, Paris 1914, in der er zum erstenmal den Versuch macht, die Geschichte jedes einzelnen Nominals auf persischem Boden zu verfolgen und in einer Tabelle zu veranschaulichen.

Immerhin bleibt, namentlich für die zweite Hälfte des 18. Jahrh., vieles unaufgeklärt. Ich glaube, daß ich auf Grund des reichen Münzmaterials der Leningrader Sammlungen und der für numismatische Fragen bisher zu wenig verwerteten Nachrichten, die uns einige Orientreisende hinterlassen haben, imstande bin, einige Ergänzungen zu Rabino's Tabelle zu

geben und meinerseits ein wenig zum Verständnis dieser Münzen beizutragen.

Chardin, der zur Zeit Suleimān's I. (1077—1105 = 1667—1694) Persien bereist hat, erwähnt in seinem Bericht über die persischen Münzen[1] den Tōmān bloß als Recheneinheit (= 10000 Dīnār). Goldmünzen wurden zu seiner Zeit wohl geprägt, aber nur zu feierlichen Gelegenheiten, als Denkmünzen, und waren nicht für den Handel bestimmt. Dasselbe berichten Chardin's Vorgänger Olearius[2] und Tavernier[3].

Die meisten europäischen Sammlungen besitzen keine persischen Goldmünzen aus dieser Zeit. Nur in der Eremitage in Leningrad befindet sich eine solche Münze, die aus der Sammlung des Asiatischen Museums stammt. Sie wiegt 46,08 gr. (711 grains). Frähn, *Recensio* 468 n° 41, hat sie beschrieben und für eine 5-Tōmānmünze erklärt. Trotz der überwältigenden Autorität Frähn's ist auf diese Wertbestimmung nicht viel zu geben, denn Frähn hat die ihm vorgelegenen Münzen nicht nachgewogen und nach dem damaligen Stande der Wissenschaft hätte es sehr langwieriger Untersuchungen bedurft, um das Richtige herauszufinden.

Da andere gleichzeitige persische Goldmünzen nicht zum Vergleich herangezogen werden können, kann man den Nominalwert dieser Münze nur auf die Weise bestimmen, daß man ihr Verhältnis zu gleichzeitigen Goldmünzen anderer Länder feststellt. Wir kennen solche gleichzeitige Goldmünzen der indischen Großmogule und wissen, dank den gründlichen Untersuchungen Hodivala's, *Historical Studies* 197, daß im 17. Jahrh. ein Tōmān 30 indischen Rupien gleichkam. Ein Muhr (170 grains = 11,016 gr.) war nach Tavernier's und Thevenot's Angaben zu Aurengzīb's Zeiten (1659—1707) = 14 Rupien (Hodivala 252). Eine Goldrupie wäre also = 170:14 = 12,14 grains (= 0,786 gr). Demnach waren 30 Rupien, d. h. 1 Tōmān = 364,2 grains = 23,59 gr. Die besprochene vorzüglich erhaltene Münze des Asiatischen Museums muß also den Wert von

1 *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'orient*, ed. L. Langlès, Paris 1811, IV 182.

2 Adam Olearius Ascanius, *Vermehrte Newe Beschreibung der Muskowitischen und Persischen Reyse*, Schleszwig 1656, 559.

3 *Les six voyages de Jean Baptiste Tavernier*, Paris 1692, I 136.

2 Tōmān gehabt haben. Nach dieser Münze, die 711 grains wiegt, zu urteilen, müßte das Gewicht eines Tōmān 355,5 grains betragen haben. Wir wissen aber, daß dem Gewicht der persischen Münzen der Nochūd (= ca. 3 grains) zu Grunde lag (Rabino, *Num. Chron.* 1908, 358). Nehmen wir als Normalgewicht des Tōmān 120 Nochūd = 360 grains (23,32 gr.) an, dann ergibt sich für den Gold'abbāsī (200 Dīnār) ein Gewicht von 360:50 = 7,2 grains (0,466 gr.). Das Verhältnis von Gold zu Silber um diese Zeit wäre dann, da der Silber'abbāsī 114 grains (7,387 gr) wog: 114:7,2 = 15,83:1.

Es ist bekannt, daß der Tōmān unter Nāṣir ad-dīn (1264—1313 = 1848—1896) einen viel kleineren Wert repräsentierte. Der goldene Tōmān aus den letzten Regierungsjahren dieses Herrschers wiegt bloß 45 grains (2,915 gr), der silberne Tōmān — 720 grains (46,656 gr.). Das Wertverhältnis von Gold zu Silber war also um diese Zeit, wenn man vom Feingehalt absieht, = 16:1.

In den ersten Jahren Fatḥ 'Alī's, um 1214 (1799/1800), wog der Goldtōmān 96 grains (6,22 gr), also doppelt so viel wie unter Nāṣir ad-dīn, aber fast viermal weniger als unter Suleimān I. Das eklatante Sinken des persischen Dīnārs muß also im 18. Jahrh. vor sich gegangen sein, und zwar hauptsächlich in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, denn noch unter Nādiršāh (1148—1160 = 1736—1747) wogen 500 Dīnāre, die unter Fatḥ 'Alī 65 grains (4,211 gr.) wogen, 180 grains (11,664 gr.)

Die auf Nādiršāh folgenden Herrscher prägten gleich ihm Silbermünzen zu 180 grains. Es ist aber nicht klar, was für einen Nominalwert diese Münzen darstellten (vgl. Rabino, *Coll. de la Revue du Monde Mus.* 1914 p. 1, 13). Ein sehr wichtiges Zeugnis für die Münzverhältnisse dieser Zeit haben wir im Bericht S. G. Gmelin's[1], der im Jahre 1771 in Persien war. Dieser Gelehrte gibt den Wert aller persischen Münzen seiner Zeit in russischem Gelde wieder und sagt gleichzeitig, wieviel jede einzelne Münze früher wert gewesen war.

„Die Persische Münzen sind theils Gold-, theils Silber-, theils Kupfer-Münzen, beyde sowohl alte als neue, oder viel-

1 S. G. Gmelin, *Reise durch Rußland zur Untersuchung der drey Natur-Reiche* III, Petersburg 1774, S. 137—139.

mehr beyde unter einerley Nahmen bekannt, aber nach verschiedenem Wehrt bestimmt.

Gold-Münzen sind:

Muhr-Aschreffie oder drey doppelte Ducaten, wovon ehmals das Stück sechs Hazardenaers, die von den Russen zu hundert berechnet werden, oder sechs Russische Rubel kostete; anjezo gelten sie 10 Rubel und 11 Copeken.

Aschreffie oder ein alter Ducaten Schach Nadirs, ein neuer Ducat, Dito von Mesched, daß Stück ehmals zu 180 Copeken, jezund aber auch zwey Rubel, und 2 Rubel 50 Cop.

Schach Sultan Hussein Schach Suliman Schach Seffie	jedes Stück ehmals 210, nun aber 314 Copeck.

Silber-Münzen:

Ein Toman, eine eingebildete Münze, besteht aus 10 Hazardenaers oder Russischen Rubels.

Ein Sissiddenaer oder Schis-Schachie, war ehemalen so viel als 30 Copeck und beträgt nun $37^1/_2$ Copeck.

Ein Abas war ehedem 20 Copeck und nun 25.

Ein Siddenaer betrug vordem 10 Copeck, nunmehr aber $12^1/_2$.

Ein Schachie kostete 5 und jezo $6^1/_2$ Copeck.

Ein Bistie ist 2 Copeck; diese sind sowohl von Silber als Kupfer.

eine Käzbekie ist $^1/_2$ Copeck und 5 Denaer sind einem Käzbekie gleich".

Die Bewertung der Silbermünzen zur Zeit vor Kerīmḫān ist in diesem Verzeichnis ganz klar: 10 Dīnār = 1 Kopeken, daher 50 Dīnār = 5 Kopeken, 200 Dīnār (= ʿAbbāsī) = 20 Kopeken usw. Aber sobald wir uns dem Golde zuwenden, wird die Sache schwieriger.

Vergleichen wir die Wertsteigerung der Goldmünzen mit derjenigen der Silbermünzen, dann sehen wir, daß der Wert aller Silbermünzen gleichmäßig um 25% gestiegen war, während der Wert der Goldmünzen in gar keinem Verhältnis dazu ganz verschieden erhöht worden war: der Wert des Ašrafī Kerīmḫān's um 38,89%, der der Goldmünzen der Ṣefewiden um 49,52%, der Wert des Muhr-Ašrafī gar um 66,67%.

Der Muhr-Ašrafī war von Nādiršāh eingeführt worden und war dem indischen Münzsystem entlehnt. Er wog 171 grains

(11,08 gr.). Von Kerīmḫān kennen wir Goldmünzen zu ca. 171 grains, zu 85,5 grains (5,54 gr.) und zu $42^3/_4$ grains (2,76 gr.), d. h. ganze, halbe und viertel Muhr-Ašrafī. Der Muhr-Ašrafī wurde, Gmelin zufolge, nach neuer Berechnung mit 10 Rubeln bewertet. Mit dem Dukaten Kerīmḫān's, welcher nach neuer Bewertung 250 Kopeken gleichkam, kann also nur der $^1/_4$ Muhr-Ašrafī gemeint sein. Die auf uns gekommenen Goldmünzen der letzten Ṣefewiden wiegen ca. 54 grains (3,498 gr), sind also um ca. 27% schwerer als die $^1/_4$ Muhr-Ašrafī Kerīmḫān's. Sie werden von Gmelin mit 314 Kopeken bewertet, also um 25,6% höher als die $^1/_4$ Muhr-Ašrafī Kerīmḫān's. Der Unterschied im Prozentsatz ist nicht groß. Man kann also mit voller Sicherheit annehmen, daß mit den ṣefewidischen Goldmünzen diese alten Ašrafī zu 54 grains gemeint sind.

Vergleichen wir die neuen Preise der von Gmelin genannten Goldmünzen untereinander, so sehen wir, daß sie ziemlich genau dem Gewicht der verschiedenen in Betracht kommenden Münzen entsprechen. Ganz anders die alten Preise. Wenn der ganze Muhr-Ašrafī 6 Rubeln gleichkam, dann müßte der $^1/_4$ Muhr-Ašrafī nicht 180 Kopeken wert gewesen sein, sondern 150 Kopeken, der Ašrafī der Ṣefewiden nicht 210 sondern 189 Kopeken.

Gmelin zufolge, war der Muhr-Ašrafī = 6 Hezārdīnār, d. h. 6000 Dīnār. Dieselbe Gleichung 1 Muhr-Ašrafī = 6 Minaltun d. h. Hezārdīnār, finden wir aber auch in der georgischen Chronik des Papuna Orbelian (Brosset, *Histoire de la Géorgie* II, 2, 139). Der König Heraklius wurde im Jahre 1747 mit einem *Ḫal'at* und 1000 Tōmān in Gold, das Stück zu 6 Minaltun, beschenkt. Der Tōmān war immer = 10000 Dīnār (vgl. Hanway, *Zuverlässige Beschreibung seiner Reisen*, Hamburg u. Leipzig 1754, I 309, Hodivala, *l. l.* 186). Wenn er hier 6000 Dīnāre wert war, so muß damit etwas anderes gemeint sein und, da um diese Zeit Tōmāne nicht geprägt wurden, andererseits aber auch Hanway, I, 309, aussagt, daß der Muhr-Ašrafī 6 Hezārdīnāre wert war, so ist es sicher, daß Papuna Orbelian hier die Bezeichnung Tōmān fälschlich für Muhr-Ašrafī gebraucht hat. Daraus folgt aber, daß Gmelin's Gleichung 1 Muhr-Ašrafī = 6 Hezārdīnār = 6 Rubel richtig ist.

Weiterhin zählt Papuna Orbelian die Münzsorten auf, welche Šāh Ibrāhīm (1748—1749) in Tiflīs prägen ließ (Brosset

II 2, 139—140). Er nennt den dreifachen 'Abbāsī, den Šaur, d. h. Šāhī, und Goldmünzen zu 30 Šaur. Der Šaur oder Šāhī galt immer 50 Dīnāre (vgl. Hanway I 309, Hodivala 189). Die Goldmünze zu 30 Šāhī muß also 1500 Dīnāre wert gewesen sein. Wenn 6000 Dīnāre einen ganzen Muhr-Ašrafī ausmachten, dann waren 1500 Dīnāre $^1/_4$ Muhr-Ašrafī wert.

Wir haben hier also das Verhältnis, welches zu erwarten war. Gmelin hat statt dessen 1800 Dīnāre. Setzen wir bei ihm für 180 Kopeken, 150 Kopeken, dann ergibt sich für den $^1/_4$ Muhr-Ašrafī dieselbe Wertsteigerung, um 66,67% wie für den ganzen Muhr-Ašrafī. Da diese beiden Nominale einem und demselben Münzsystem angehören, kann es auch gar nicht anders sein. Es muß also bei ihm ein Fehler vorliegen. Der $^1/_4$ Muhr-Ašrafī war früher nicht 180 sondern 150 Kopeken wert.

Sehr merkwürdig ist Gmelin's Gleichstellung des Muhr-Ašrafī mit 3 Doppeldukaten. Wie wir oben gesehen haben, war der Muhr-Ašrafī 4mal schwerer als der Ašrafī ($^1/_4$ Muhr-Ašrafī) Kerīmḫān's und etwas mehr als 3mal so schwer als der ṣefewidische Ašrafī. Die Hälfte dieses letzteren würde also ungefähr $^1/_6$ Muhr-Ašrafī ausmachen. Wir kennen aber keine einzige persische Goldmünze aus dieser Zeit, die diesem Nominal entspräche. Außerdem wäre das ein halber Dukat und kein ganzer. Es ist zu beachten, daß der Dukat im 18. Jahrh. eine ganz allgemein bekannte Münze war. Alle Dukaten, die wir kennen, wiegen ca. 3,45—3,50 gr. Es müßte also angenommen werden, daß Gmelin eben solch einen Dukaten gemeint hat. Das ergäbe aber für den Muhr-Ašrafī ein Gewicht von 21 gr. und solch einen Muhr-Ašrafī hat es nie gegeben.

Eine Lösung der Frage finden wir in Hanway's *Zuverlässiger Beschreibung seiner Reisen*, deutsche Ausgabe, Hamburg und Leipzig 1754, I, 309. Diese Stelle ist in ihrem Wortlaut so wichtig, daß ich mich genötigt sehe, sie gleichfalls wörtlich zu zitieren[1].

---

1 Ich nehme nur insofern kleine Änderungen vor, als ich 1. das Gewicht, das bei Hanway in „Muscals u. Nackoot (24 = 1 Muscal)" angegeben ist, der bequemeren Umrechnung halber (1 Noḫūd = 3 grains) in Noḫūd wiedergebe, und 2. die Wertangabe in Dīnāren konsequenter durchführe, als Hanway es tut, welcher, da „der Hazardenaer (den die Engländer Milldenaer und die Russen einen Rubel nennen) von den Europäern bey

„Die gangbaren goldenen Münzen sind:

	Werth	Gewicht in Nackoot
Muhr Aschreffie, oder dreydoppelter Ducat zu sechs Mildenaer	6100	57
Aschreffie, oder alter Ducat	1800	18
(ist an Feine einem holländ. Ducaten gleich).		
Dito Schach Nadir, oder neuer Ducat	1800	18
Dito von Mesched	1800	18
Dito Bokhara curant . . zu 2100 und	2200	24
Fonduakli, ein türkischer Ducat, ungefähr	1800	18
Venetianischer Ducat	1800	17$^3/_4$
Der gemeine Abassie sollte seyn	2100	24
Dito Schach Sultan Hussein		28
Dito Schach Suliman		38
Dito Schach Seffie		40.“

Vergleichen wir nun Gmelin's Angaben mit Hanway's Tabelle, dann sehen wir, daß alle die Zahlen, welche bei Gmelin die früheren Preise der einzelnen Geldsorten angeben, sich bei Hanway wiederfinden. Außerdem finden wir hier aber eine dem Sinne nach allerdings grundverschiedene, dem Wortlaute nach aber sehr ähnlich klingende nähere Bestimmung des Muhr-Ašrafī. Während Gmelin den Muhr-Ašrafī 3 Doppeldukaten gleichstellt, identifiziert ihn Hanway mit einem „dreidoppelten Dukaten“.

Es scheint demnach keinem Zweifel zu unterliegen, daß Gmelin sowohl diese Bestimmung des Muhr-Ašrafī wie auch sämtliche alten Preise von Hanway entlehnt hat[1]. Der Aus-

hunderten berechnet wird“, manchmal eine Null fortläßt. Daß das nicht auf Absicht, sondern auf Unachtsamkeit beruht, geht mit voller Klarheit aus der Tabelle der Silbermünzen hervor, wo folgendes steht: „Ein Toman ist 10 Hazardenaers. Werth 10000. Der Hazardenaer—Werth 100. Folglich eben derselbe in kleineren Benennungen, nämlich Pengsiddenaer, oder Rupie oder Nadirie. Werth 502½. Sisiddenaer. Werth 30½“ usw.

1 Auffallend ist auch die fast vollkommene Übereinstimmung in der Orthographie: die Worte Aschreffie, Hazardenaer, Schach Sultan Hussein, Schach Suliman, Schach Seffie, Siddenaer, Bistie, Mesched sind bei beiden ganz gleich geschrieben. Einige andere Münznamen, wie Hanway's Shis-Schahie, Schahie, Sisiddenaer und Kazbekie haben bei Gmelin ganz geringfügige Änderungen erfahren und nur die bei Gmelin durch russischen Einfluß zu erklärende Form Abas unterscheidet sich erheblich von Hanway's Abassie.

druck „dreidoppelter Dukat“ bedeutet soviel wie „dreifacher Dukat“. Gmelin hat diesen wenig gebräuchlichen Ausdruck offenbar falsch verstanden und statt dessen „drei Doppeldukaten“ substituiert, was natürlich einen ganz anderen Sinn ergibt. Obgleich der Muhr-Ašrafī (171 grains) eigentlich etwas schwerer war als 3 Dukaten zu 54 grains, wird er auch sonst manchmal, wo es auf Genauigkeit nicht so sehr ankommt, der Kürze halber 3 Dukaten gleichgestellt. So von John Cook, *Voyages and travels through the Russian Empire*, Edinburgh 1770, II 357 (triple ducats).

Was den Wert der einzelnen Münzen anbelangt, so sind die Angaben auf Hanway's Tabelle, wo nicht nur der Dīnārwert sondern auch das Gewicht jeder einzelnen Münze angegeben ist, bestimmter, als Gmelin's Angaben. Hanway's „neuer Dukat Nādir's“ ist der Ašrafī aus den ersten Jahren von Nādir's Regierung vor Einführung des indischen Münzsystems. Mit dem „alten Dukaten“ ist der Ašrafī von Nādir's Vorgängern, angefangen von Ḥusein, der, wie wir wissen, Goldmünzen von eben demselben Gewicht prägte, gemeint. Alle diese Dukaten wogen 18 Noḫūd (54 grains = 3,498 gr.)[1] und hatten einen Wert von 1800 Dīnāren. Der Muhr-Ašrafī, der 57 Noḫūd (171 grains = 11,08 gr.) wog, müßte nach demselben Kurse 5700 Dīnāren gleichkommen. Er wurde aber etwas höher bewertet und 6000 Dīnāren gleichgestellt. Der Ašrafī hatte somit im Vergleich zum Muhr-Ašrafī einen geringeren Kurs als er im Verhältnis zum Muhr-Ašrafī seinem Gewicht nach beanspruchen durfte. Noch niedriger im Kurse stand die Ṭillā der Ǧāniden

1 Von 22 von mir nachgewogenen Goldmünzen Ḥusein's (Frähn, *Recensio* 478 sq. *Nova Supplementa* 153 sq., Markow 718 sq.) wiegt nur eine (Frähn, *N. Suppl.* 154 n° b 117) 3,51 gr. und nur eine (*N. Suppl.* 154 n° b 126) — 3,17 gr, alle übrigen 3,44—3,48 gr. Von 9 Goldmünzen Tahmasp's II. wiegt eine (Markow 722 n° 351) 2,99 gr., eine (Markow n° 345) — 3,38 gr., und eine (Frähn, *N. Suppl.* 155 n° 167a) — 3,40 gr, die übrigen sechs — 3,44—3,48 gr. Dasselbe Gewicht, 3,44—3,48, haben auch die drei mir vorliegenden Goldmünzen 'Abbās' III. (Markow 725, Frähn, *N. Suppl.* 156 n° a 186) und vier Goldmünzen Nādir's (Markow 726 n° 5, 24, 25, *Eremitage* n° 0), während eine Münze Nādir's (Markow n° 1) 1,12 gr. wiegt, also ⅓ Ašrafī darstellt. Vgl. auch *Br. Mus.* n° 88, 145—148, 198, 199, 205—207, 213, 214, 216.

von Buḫārā, die 24 Noḫūd (72 grains = 4,665 gr.) wog[1], aber nur 2100—2200 Dīnāren gleichgestellt wurde. Wir sehen also, daß alte und fremdländische Münzen zur Zeit Nādir's niedriger im Kurse standen, als das neuausgegebene Geld. Es ist Gmelin's Fehler, daß er, obgleich er 25 Jahre nach Hanway in Persien war, an der entsprechenden Stelle keinen Unterschied zwischen den zu seiner Zeit neuen und den zu Hanway's Zeit neuen Dukaten gemacht und die zu seiner Zeit nicht mehr zutreffenden Bezeichnungen Hanway's einfach abgeschrieben hat.

Der Ašrafī wurde von Nādir's Nachfolgern nur wenig geprägt[2]. Statt dessen erschien der etwas leichtere $^1/_4$ Muhr-Ašrafī. Der neue von Gmelin für den Ašrafī angegebene Preis, 250 Kopeken, läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß er damit eben den $^1/_4$ Muhr-Ašrafī meint. Trotzdem gebraucht er hier dieselben Bezeichnungen, die bei Hanway stehen und nimmt nur eine ganz geringfügige Änderung vor, indem er statt 1. Aschreffie oder alter Ducat und 2. Dito Schach Nadir oder neuer Ducat, was ihm wahrscheinlich selbst nicht mehr ganz klar war, sagt 1. Aschreffie oder ein alter Ducaten Schach Nadir's und 2. ein neuer Ducat. Dadurch, daß er diesen beiden Münzsorten den gleichen Wert beimißt, macht er die Konfusion voll. Zu Hanway's Zeit waren alter und neuer Dukat tatsächlich gleichwertig, zur Zeit Gmelin's gab es aber schon einen anderen neuen Dukaten. Nur dieser neueste Dukat machte $^1/_4$ des Muhr-Ašrafī aus, nur Hanway's neuer Dukat aber hatte den Wert von 180 Kopeken, d. h. 1800 Dīnāren. Münzen zu $^1/_4$ Muhr-Ašrafī von Nādir sind, soviel ich weiß, bisher nicht bekannt geworden. Sie wurden unter Nādir vermutlich auch

---

1 16 Goldmünzen des Abū 'l-Faiḍ (1123—60 = 1711—47), deren Gewicht von mir nachgeprüft oder anderweitig bekannt ist (Frähn, *Rec.* 441 bis 442, Markow 706, *Br. Mus. Catalogue of Oriental Coins* by Lane Poole VII n° 171, Sammlung Weljaminow-Zernow), wiegen 4,61—4,73 gr. Ein ähnliches Gewicht haben 7 Goldmünzen 'Abd al-Mu'min's (1160—64 = 1747—51, Frähn, *Rec.* 442, Markow 706, *Br. Mus.* X p. 171, S. W. Zernow), sowie eine Münze Muḥammed Raḥīm's (1167—71, Markow 707 n° 36) und 5 Münzen Abū 'l-Ġāzī's (1171—1200 = 1758—85, Markow 707, Samml. W. Zernow).

2 Ich kenne nur einen Ašrafī von Šāhruḫ, Mešhed ohne Jahr (Markow 732 n° 108) — Gewicht 3,42 gr. — und einen $^1/_3$ Ašrafī aus Kāšān vom J. 1165 mit Nennung 'Alī Riḍā's (Markow 735 n° 374) — Gewicht 1,15 gr.

gar nicht geprägt und deshalb fehlen sie in Hanway's Tabelle. Der Wert dieser Münzen zur Zeit von Nādir's Nachfolgern war aber, wie Papuna Orbelian angibt, 1500 Dīnāre.

Mit dem goldnen 'Abbāsī scheint Hanway Goldmünzen vom Gewicht der bekannten Silbermünzen zu 200 Dīnāren gemeint zu haben, die wahrscheinlich in der Art von Erinnerungsmedaillen bei gewissen Gelegenheiten verteilt wurden. Auf uns sind, soviel ich weiß, keine solchen Goldmünzen der von Hanway genannten Schahe gekommen. Ihrem von Hanway angegebenen Gewicht nach lassen sie sich auf keine Weise mit den bisher bekannten Goldmünzen in irgendein System vereinigen, andererseits entspricht aber dieses Gewicht genau demjenigen der silbernen 'Abbāsī. Den Dīnārwert gibt Hanway nur für den „gemeinen Abbasie" an, worunter wahrscheinlich eine goldene Medaille vom Gewichte der 'Abbāsī Nādir's zu verstehen ist, dessen Silber-'Abbāsī gerade so viel wog, wie Hanway für den Gold-'Abbāsī angibt, 24 Noḫūd = 72 grains. Genau den gleichen Dīnārwert gibt Hanway auch für die Ṭillā von Buḫārā an, die ebensoviel wog.

Die Erwähnung dieser Ṣefewidenmünzen bei Gmelin ist nicht ganz klar. Da seine neue Wertangabe, 314 Kopeken, nach ihrem Verhältnis zu den anderen von ihm angegebenen neuen Preisen berechnet, einer Münze von 54 grains entspricht, so ist es vollkommen sicher, daß das zu seiner Zeit der Preis des alten Ašrafī aus der Zeit von Ḥusein bis Nādir war. Die alte Bewertung, 210 Kopeken, ist höchstwahrscheinlich durch ein bloßes Mißverständnis zu erklären, indem Gmelin die kleinen paarweise angeordneten schrägen Strichelchen, welche bei Hanway an Stelle von Punkten, die die Zeile festhalten sollten, stehen, für Gänsefüßchen gehalten und diesen drei verschiedenen 'Abbāsī denselben Dīnārwert beigemessen hat, der bei Hanway für den Gold-'Abbāsī Nādir's angegeben war. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß diese Medaillen, die doch beträchtlich schwerer waren als der 'Abbāsī Nādir's, denselben Wert gehabt haben sollten, wie dieser.

Auf uns sind, wie gesagt, aus der Regierungszeit der von Hanway genannten Schahe keine Goldmünzen vom Gewichte der Silber-'Abbāsī gekommen. Dagegen besitzen wir einige Goldmünzen aus früherer Zeit, die, wie ich glaube, wohl

zu dieser Klasse gehören. Da über die Nominale der ersten Ṣefewīden bisher noch fast gar nichts geschrieben ist, bin ich genötigt, diese Frage hier gleichfalls zu erörtern.

Von Ismā'īl (907—930 = 1502—24) besitzt die Eremitage 3 Goldmünzen von 3,53, 3,51 und 3,46 gr Gewicht (Markow, *Inwentarnyj Katalog* 709 n° 1, *Eremitage* n° 1a, 5a), das Britische Museum auch 3 Münzen, deren Gewicht 3,517; 0,887 und 0,77 gr beträgt (*Br. Mus.* n° 1, 2, 3). Wie R. Stuart Poole, LXII, ganz richtig annimmt, sind das nach dem von den ägyptischen Mamlūken eingeführten Münzfuß geprägte Ašrafīs (vgl. Schrötter, *Wörterbuch* 42), die beiden zuletzt genannten Stücke — 1/4 Ašrafīs.

Von Šāh Tahmasp I. (930—984 = 1524—76) kenne ich 5 Goldmünzen, zwei davon wiegen je 4,63 gr (*Er.* n° 13a, 13b), die übrigen 3 wiegen 1,13, 1,14 und 1,10 gr (*Er.* n° 13aa, 17a, O. Codrington, *Some rare and unedited Arabic and Persian Coins*, Hertford 1889, 20 n° 1). Sie haben also ein ganz anderes Gewicht als die Goldmünzen Ismā'īl's. Nach diesem Münzfuße Tahmasp's prägte auch Muḥammed Ḫudābende (985—995 = 1578—1587), von dem ich 4 Goldmünzen kenne, deren Gewicht 4,63, 4,60, 4,61 (*Er.* n° 24a, b, c) und 4,632 gr (*Br. M.* n° 27a) beträgt. Das Gewicht aller dieser Münzen entspricht demjenigen der timūridischen Goldtanka oder *Tenggĕ-i ṭillā*, die nach Ḫwāndemīr's *Ḥabīb us-Sijar* 1 Miṯqāl (ca. 72 grains = 4,665 gr) wog und 6 čaġataidischen Silberdīnāren gleichkam (Quatremère, *Journal Asiatique*, 3 sér. II 346—347, vgl. Markow 673 n° 190, eine Goldmünze d. J. 902 aus Herāt, Gewicht 4,79 gr). Nach diesem timūridischem Münzfuß sind auch die beiden einzigen Goldmünzen der Šeibāniden geprägt, die ich kenne (Markow 694 n° 129, *Eremitage* n° 134a, vom Ende des 16. Jahrh., Gewicht 2,35 und 2,30 gr, also Halbstücke), sowie die schon oben erwähnten Goldmünzen der Ǧāniden. Hierher gehört auch die Münze 'Abbās' I. (995—1037 = 1587—1628), *Br. Mus.* n° 28, die 2,30 gr wiegt und folglich eine halbe Ṭillā darstellt. Da sich die persischen Silbermünzen bekanntlich aus der timūridischen Tanka entwickelt hatten (vgl. Schrötter, *Wörterbuch* 1), scheint es mir sehr wahrscheinlich zu sein, daß der Einfluß des timūridischen Münzwesens sich zeitweilig auch auf die Goldmünzen erstreckt haben konnte. Wie die vorhan-

denen Münzen zeigen, war dieser Einfluß von kurzer Dauer: die auch von den Timūriden in sehr geringer Anzahl ausgebrachte Ṭillā konnte sich in Persien neben dem ägyptisch-türkischen Ašrafī nicht behaupten und wurde von diesem nach kurzer Zeit vollständig aus dem Felde geschlagen.

Außer diesen zwei Münzklassen, deren Erklärung aus dem Münzwesen der Nachbarländer keinerlei Schwierigkeiten bereitet, besitzen wir eine Goldmünze ʿAbbās' I. (*Br. Mus.* n° 29), die 118,6 grains (7,685 gr) wiegt, und zwei Goldmünzen von Tahmasp I., die 60,2 (3,90 gr vom J. 938 — Markow 1057 n° 13A) und 59,5 grains (3,855 gr — *Br. Mus.* n° 19) wiegen. Das Gewicht der ersteren Münze entspricht demjenigen der Silber-ʿAbbāsī aus den letzten Jahren ʿAbbās' I. Die beiden Münzen Tahmasp's wiegen ebensoviel, wie die Silbertanka Ismaʿīls I.[1] Diese 3 Münzen scheinen demnach ebensolche goldene Medaillen vom Gewicht der gleichzeitigen Silbermünzen zu sein, wie die von Hanway erwähnten Ṣefewidenmünzen.

R. Stuart Poole's, LXII, Versuch die Ṭillā Muḥammed Ḫudābende's, sowie die halbe Ṭillā ʿAbbās' I. gleichfalls mit dem von Hanway erwähnten ʿAbbasī zu 24 Noḫūd (72 grains) in Verbindung zu bringen, ist m. M. nach, unbedingt falsch, denn, als diese Münzen geprägt wurden, war der ʿAbbāsī nicht 72 grains schwer, sondern 120 resp. 144 grains. Die Münzen könnten also allenfalls goldne Maḫmūdīs ($^1/_2$ ʿAbbāsī) darstellen. Mit dem von Hanway angegebenen Gewicht des ʿAbbāsī Nādir's stimmt ihr Gewicht nur ganz zufällig überein.

Nach Gmelin's offenbar unbegründeter Äußerung, war der Muhr-Ašrafī = 3 Doppeldukaten. Diese Angabe ist ganz entschieden falsch, denn eine Goldmünze, die den Wert von 6 Dukaten hatte, müßte ca. 21 gr gewogen haben, der Muhr-Ašrafī wog aber bloß 11,08 gr. 21 gr kommen aber dem Gewicht ziemlich nahe, welches ich auf Grund der oben besprochenen Goldmünze des Asiatischen Museums für den Tōmān Suleimān's I. ausgerechnet habe. Es ist nun sehr interessant, festzustellen, daß im 17. Jahrh. der Tōmān (10000 Dīnāre) tatsächlich mit 6 russischen Rubeln bewertet wurde, also in Rußland ebenso hoch im Kurse stand, wie zur Zeit Hanway's

1 Vgl. Schrötter, *Wörterbuch der Münzkunde* 681.

der Muhr-Ašrafī (6000 Dīnāre). Diese Angabe befindet sich im Anhang zur Instruktion, welche im J. 1618 dem russischen Gesandten in Persien Fürsten Michail Petrowič Boriatinskij erteilt wurde[1]. Andererseits wird mehrfach berichtet, daß der „Zolotoj" (Aureus) in russischem Gelde 1 Rubel wert war: s. a. 1650 im Tagebuch des russischen Gesandten in Georgien Nikifor Michailowič Točanow (*Drewniaja Ross. Wiwliofika* V 246), dann im Handelsgesetz des Jahres 1665 (I. Kaufmann, *Serebrianyj rubl.* Petersburg 1910, 130) und in Gesetzbestimmungen der Jahre 1699 und 1700 (Kaufmann 130, 131). Das Verhältnis 1 Dukat = 1 Rubel bestand also bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts.

Wenn der Tōmān 6 Rubel wert war und der ʿAbbāsī — 20 Kopeken, dann müßte der Tōmān damals 30 ʿAbbāsī wert gewesen sein. Der Tōmān enthielt aber 10000 Dīnāre, der ʿAbbāsī — nur 200 Dīnāre. Der Tōmān war also = 50 ʿAbbāsī (Olearius 559, Chardin IV 181). Demnach hätte der Tōmān, wenn der Preis des ʿAbbāsī 20 Kopeken war, nicht mit 6 Rubeln, sondern mit 10 Rubeln bewertet werden müssen.

Vergleichen wir damit, was Tavernier über die persischen Münzen aussagt:

„Un or n'est pas le nom d'une espèce, mais seulement une manière de conter entre les negotians et un or fait cinq Abbassis".

„Un Toman n'est pas non plus une espèce de monnoye, mais seulement une manière de conter et l'on ne parle en Perse dans les payemens que par Toman et par Or. Qu'oy qu'on dise ordinairement qu'un Toman fait quinze écus, il fait en effet à conter juste quarante six livres un denier et 1/5" (ed. 1692, 136).

„La reale ou l'écu de France vaut trois abbassis et un chayet et à conter la reale à soixante sols, l'abassi vaut dix-huit sols six deniers" (p. 135).

Endlich: „Les huit Larins fons un or et les quatre vingt Larins un Toman" (p. 135).

---

1 „Zur Bestreitung der Unterhaltskosten wurden ihnen (den Gesandten) 100 Tōmān ausgezahlt, der Wert eines Tōmān beträgt 6 Rubel". — *Drewniaja Rossijskaja Wiwliofika* V, Moskau 1788, 130. Auf diese wichtige Stelle, wie auch auf die andere weiter unten zitierte aus diesem Buche hat mich A. A. Iljin aufmerksam gemacht. Das Buch von Kaufmann hat mir N. P. Bauer zur Benutzung empfohlen.

Wir sehen hieraus, daß der „Or" Tavernier's eine Recheneinheit war, die 5 'Abbāsī gleichkam und die $^1/_{10}$ des Tōmān ausmachte[1], also, mit anderen Worten, einen Wert von 1000 Dīnāren repräsentierte. Wenn also im Tagebuch Toločanow's gesagt wird, daß der „Zolotoj" 1 Rubel und der 'Abbāsī 20 Kopeken wert war, so ist mit dem „Zolotoj" eben diese Recheneinheit (1000 Dīnāre) gemeint. In allen anderen oben angeführten Fällen ist dagegen nicht von dieser Recheneinheit zu 1000 Dīnāren die Rede, sondern von dem goldenen Dukaten, an den von Kaufmann beigebrachten Stellen vom europäischen Dukaten, in der Instruktion des Fürsten Boriatinskij vom persischen Ašrafī. Dieser wog ca. 3,50 gr. Sechs solche Dukaten machten tatsächlich ungefähr das Gewicht eines Tōmān aus. Was dagegen ihre Gleichstellung mit dem russischen Rubel anbelangt, so erklärt sich diese durch den zu jener Zeit außerordentlich niedrigen Kurs des Goldes in Rußland.

Auf Grund einer von Karamzin mitgeteilten Nachricht von einem im J. 1495 vom Großfürsten von Moskau Johann III. dem König Alexander von Litauen geschenkten Goldkreuz, welches 22 Zolotnik wog und $12^1/_2$ Moskauer Rubel wert war, hat Kaufmann das Wertverhältnis von Gold zu Silber in Rußland zu Ende des 15. Jahrh. ausgerechnet. Es war $10^1/_2$:1 (Kaufmann 61). In der *Torgowaja Kniga*, die Ende des 16. Jahrh. und Anfang des 17. Jahrh. verfaßt wurde, wird das Verhältnis als 10:1 angegeben (Kaufmann 77).

Der 'Abbāsī 'Abbās' II. (1052—1077 = 1642—67) wog 7,4 gr. und war 20 Kopeken wert (*Drewniaja Ross. Wiwliofika* V 246). Eine Goldmünze von diesem nämlichen Gewicht müßte nach damaligen Verhältnissen 210 Kopeken wert gewesen sein. Der Ašrafī wog aber 3,5 gr. Wir erhalten also für den Wert des Ašrafī in russischem Gelde die Gleichung x:210 = 350:740. Der Ašrafī hatte demnach den Wert von 99,3 Kopeken, oder, da unsere Zahlen nur approximativ sind, 1 Rubel.

Zur Zeit als Hanway in Persien war (1744), war der Muhr-Ašrafī von 171 grains (11,08 gr.) 6000 Dīnāre, der silberne 'Abbāsī (72 grains = 4,66 gr.) — 200 Dīnāre wert. Eine 200-

---

1 Vgl. Rabino, *Coins of the Shahs of Persia*, Paris 1914, 11.

Dīnārmünze in Gold würde also $\frac{171 \times 200}{6000} = 5{,}7$ grains wiegen. Es ergibt sich ein Wertverhältnis von Gold zu Silber wie 12,63:1. Oben habe ich ausgerechnet, daß zur Zeit Suleimān's I. (1077 bis 1105 = 1667—94) das Wertverhältnis wie 15,83:1 war. Das Verhältnis hatte sich also seit dem Ende des 17. Jahrh. recht bedeutend zugunsten des Silbers verschoben.

Dasselbe folgt auch aus dem Verhältnis des Muhrs zur Rupie. Der Muhr Aurengzīb's (1659—1707) von 170 grains Gewicht war = 14 Rupien, nach einer Angabe sogar = 16 Rupien (Hodivala 250). Da der Muhr-Ašrafī Nādir's 6000 Dīnāre, seine Rupie 500 Dīnāre enthielt (Hanway I 309), so war der Muhr-Ašrafī um diese Zeit = 12 Rupien. Demnach muß 1 Tōmān (10000 Dīnāre) 20 Rupien wert gewesen sein, und tatsächlich finden wir bei Mahdī Ḫān (W. Jones, *Histoire de Nadir Chah* II 192) und Emīn-i Gulistāne (*Muǧmil at-Tārīḫ-i Baʿdnādirīje*, ed. O. Mann, 25). sub anno 1160 (1747) die Angabe, daß 1 Kurūr (Crore, d. h. 10000000 Rupien) 500000 Tōmānen gleichkam, woraus folgt, daß 1 Tōmān 20 Rupien wert war.

Daß der Wert des Silbers seit dem Ende des 17. Jahrh. gestiegen war, sehen wir auch aus dem von Hodivala, 196—198, besprochenen Citat aus dem *Muntaḫab al-Lubāb* des Ḫāfī Ḫān, wo, s. a. 1124, 500 Tōmāne 12000 Rupien gleichgestellt werden, woraus folgt, daß damals, also zur Zeit Ḥusein's, 1 Tōmān 24 Rupien gleichkam, während unter Suleiman I. ein Tōmān mit 30 Rupien bewertet wurde.

Nach der von Gmelin angegebenen Wertsteigerung wurde der Muhr-Ašrafī von 171 grains dem Tōmān von 10000 Dīnāren gleichgestellt. Der Silber-ʿAbbāsī zu 72 grains war nicht mehr 200 Dīnāre, sondern 250 Dīnāre wert. Eine Goldmünze zu 250 Dīnāren müßte demnach $\frac{250 \times 171}{10000} = 4{,}275$ grains gewogen haben. Das Wertverhältnis von Gold zu Silber war also, abgesehen vom Feingehalt, 72:4,275 = 16,84:1. Im selben Maße, wie vor der Reform Kerīmḫān's das Silber zu hoch bewertet worden war, so war jetzt das Gold zu hoch gestiegen.

Damit hängt es wohl auch zusammen, daß um diese Zeit

das Silbergeld sehr stark gefälscht wurde. Gmelin, III 139, zufolge, zeichneten sich durch schlechtes Silbergeld besonders die Städte Derbend, Šemāḫā und Bākū aus: „Ein neuer Abas hat daselbst an innerem Silber Werth kaum 8 Copeck".

John Cook, der in Persien war, als das Gold infolge von Nādiršāh's indischen Feldzügen niedriger als gewöhnlich stand, erzählt dasselbe von den Goldmünzen: von 42 dreifachen Dukaten (triple ducats = Muhr-Ašrafī), die ihm in Derbend ausgezahlt wurden, waren nur 25 Münzen gut, und in einem anderen Fall war von mehreren Tausend Muhr-Ašrafī's ungefähr $^1/_3$ minderwertig (*Voyages and Travels* II 357—358).

Wenn, wie wir gesehen haben, die alten von Gmelin angegebenen Preise auch nicht ohne weiteres verständlich sind und einiger Erläuterungen bedürfen, so liegt kein Grund vor, die vom selben Gelehrten angegebenen neuen Preise, die zu seiner Zeit Gültigkeit hatten, anzuzweifeln. Wenn Gmelin für den „Aschreffie" zwei verschiedene neue Preise angibt, 2 Rubel und 2 R. 50 Kop., so bedeutet das sicher nicht, daß jeder beliebige $^1/_4$ Muhr-Ašrafī an einigen Orten 2 Rubel, an anderen Orten $2^1/_2$ Rubel wert war. Es illustriert bloß Gmelin's Worte, daß die Münzen der verschiedenen Chane oft nur in ihrem Heimatgebiet vollen Wert hatten und in anderen Chanschaften nicht für vollwertig angesehen wurden: „Allein der Ducaten, welcher in Gilan für dritthalb Rubel geht, gilt in Masanderan nur 2, oder auch nur 180 Copeck, der Masanderanische gilt in Gilan nicht, zu Tavris hat man bey beyden Verlust und mit einem Wort, so bald man von einer Chanschafft in die andere kommt sobald verliehrt man am Gelde" (III, 139).

Dabei unterscheiden sich die auf uns gekommenen Goldmünzen dieser Zeit weder dem allgemeinen Aussehen noch dem Gewichte nach voneinander. Sie scheinen, soweit sich das ohne genaue Untersuchung des Feingehaltes feststellen läßt, in allen Münzhöfen ziemlich gleichwertig herausgebracht worden zu sein.

Das im J. 1764 ausgegebene goldene 10-Rubelstück Katharina's II. wog 13,09 gr. und enthielt an Feingold rund 12 gr. (Kaufmann 165). Der Muhr-Ašrafī, der nach Gmelin 10 Rubeln 11 Kopeken gleichgestellt wurde, wiegt alles in allem nur 11,08 gr. Daraus folgt, daß die Zahlen bei Gmelin nicht den eigentlichen Wert der Münzen angeben, sondern ihren Nomi-

nalwert. Es war ein Zwangskurs eingeführt worden, nach dem alle persischen Münzen einen höheren Nennwert erhielten, als sie ihrem Metallwerte nach beanspruchen durften. Der ʿAbbāsī zu 200 Dīnār galt von nun an 250 Dīnāre. Der Muhr-Ašrafī wurde dem Tōmān von 10000 Dīnāren gleichgestellt. Der Dīnār war somit um 25% seines Wertes gesunken.

In Rabino's Tabelle sind die Münzen der Nachfolger Nādiršāh's bis zum Regierungsantritt Fatḥ ʿAlī's so eingetragen, als stellten alle Münzen, welche 72 grains (4,665 gr.) wiegen, ʿAbbāsī (200 Dīnāre) und alle Münzen, die 180 grains (11,664 gr.) wiegen, Rupien (500 Dīnāre) dar. Auf diese Weise ergibt sich ein ganz unerwarteter plötzlicher Sprung unter Fatḥ ʿAlī. Im Jahre 1212 (1797/8) hatte, Rabino zufolge, die Münze von 180 grains noch den Wert von 500 Dīnāren, im Jahre 1214 (1799/1800) galt eine Münze von nur 162 grains (10,497 gr.) 1250 Dīnāre. Der Dīnār müßte also auf einmal um mehr als 150% gesunken sein. Der oben angeführte Bericht Gmelin's zeigt, daß diese Entwicklung viel langsamer von statten ging. Die Silbermünzen der Nachfolger Nādiršāh's von 180, bzw. 72 grains Gewicht müssen somit, wie Rabino bereits vermutete (l. l. 1), verschiedenen Nominalwert gehabt haben. Wenn die Münzen zu 72 grains (4,665 gr.), welche früher 200 Dīnāre wert waren, unter Kerīmḫān einen Wert von 250 Dīnāren repräsentierten, dann müssen die Münzen zu 180 grains (11,664 gr.) unter ihm schon nicht mehr 500 Dīnāre, sondern 625 Dīnāre wert gewesen sein.

Leider sind unsre Münzsammlungen nicht besonders reich an Silbermünzen dieser Zeit. Wirklich viele hierher gehörige Münzen besitzen wir nur aus einigen transkaukasischen Städten, aber auch dieses Material genügt vollständig, um die Richtigkeit des soeben bemerkten darzutun.

Sehr lehrreich sind vor allem die Münzen von Tiflīs und Ganǧa. Wir wissen, daß in Tiflīs, nachdem Georgien zum Russischen Reiche geschlagen worden war, Münzen geprägt wurden, welche Abas hießen. Diese von den Russen in den Jahren 1804—33 geprägten Abase haben ein Sollgewicht von 3,33 gr. Die größeren Tiflīser Silbermünzen aus der Zeit, die der russischen Eroberung vorausging (1182—1213 = 1768—1798), wiegen ca. 3 gr. (48 grains). Es unterliegt also keinem Zweifel, daß diese Münzen zu 3 gr. ʿAbbāsī waren.

In Ganğa wurden in den Jahren 1172—78 (= 1758—65) Münzen zu 4,65 gr. (72 grains) geprägt, also normale ʻAbbāsī aus der ersten Regierungsperiode Kerīmḫān's. Danach hört diese Prägung auf und an Stelle dieser Münzen erscheinen welche, die ca. 3,7 gr. (57 grains) wiegen. Die im J. 1178 eingestellte Prägung der Münzen zu 4,65 gr. wurde im J. 1187 (1773/4) wieder aufgenommen, so daß wir von diesem Jahr beide Sorten von Münzen haben. Sie sind leicht voneinander zu unterscheiden, weil die schwereren Münzen den Namen as-Sulṭān Nādir auf der Vs. führen, während die leichteren eine Verslegende tragen. Wir sehen hier das Resultat von Kerīmḫān's Reform. Die alten ʻAbbāsī zu 72 grains (4,665 gr.) waren jetzt 250 Dīnāre wert, da aber die Bevölkerung an die Münzen zu 200 Dīnār gewöhnt war, wurden neue, leichtere Münzen ausgegeben, die diesem beliebten Nominal entsprachen.

250-Dīnārmünzen mit dem Namen Nādiršāh's kennen wir nur vom J. 1187. Münzen mit der Verslegende sind auch aus den folgenden Jahren bekannt; sie wiegen aber nicht mehr 3,7 gr., sondern nur noch ca. 3 gr. (48 grains). Der ʻAbbāsī war also weiter gesunken. Im J. 1190 (1776) wurde sein Typus von neuem verändert, wahrscheinlich eben um einer Verwechslung des neuen ʻAbbāsī zu 3 gr. mit dem älteren zu 3,7 gr. vorzubeugen. Auf der Vs. dieser neuen Münzen stehen anstatt des Verses die Worte يا صاحب الزمان. Diese Münzen wurden bis zum J. 1211 geprägt, aber schon vom J. 1198 (1783/4) an sinkt das Gewicht noch weiter. Es beträgt in diesem Jahre ca. 2,70 gr (ca. 42 grains), später noch weniger, einzelne Exemplare wiegen bloß gegen 2,20 gr. (34,3 gr.). Aus den Jahren 1205 (1790/1) und 1206 haben wir daneben zwei Münzen mit der gleichen Legende, die 3,09 und 3,01 gr. schwer sind (*Er.* n°64c[1], *M.* 778 n°65). Während aber alle andren Münzen groß und dünn sind, sind diese beiden Stücke klein und dick, so daß auch hier die Absicht ganz deutlich zu erkennen ist, eine leichtere Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Nominalen zu ermöglichen.

---

1 Mit *M.* bezeichne ich die Münzen der Eremitage, die in Markow's *Inwentarnyj katalog musulmanskich monet imp. Ermitaža*, Petersburg 1896, und in den *Supplements* dazu verzeichnet sind, mit *Er.* diejenigen Münzen derselben Sammlung, die nach Erscheinen dieses Katalogs erworben worden sind.

Der 'Abbāsī von Ganğa der Jahre 1188—1198 hat dasselbe Gewicht, wie der 'Abbāsī von Tiflīs der Jahre 1182 bis 1213. Die von Gmelin erwähnte Wertsteigerung der Münzen fand, wie die 'Abbāsī von Ganğa zeigen, vor 1182 statt (1768/9). Gmelin sagt aber ausdrücklich, daß inbetreff der verschiedenen Geldsorten keine Einigkeit vorhanden war, da jeder Chān sein eignes Geld münzte und selbst den Wert ansetzte.

Wenn 200 Dīnāre 48 grains (3,110 gr.) wiegen, dann ist 72 grains (4,665 gr.) das Gewicht von 300 Dīnāren. In Tiflīs war man also gleich im Jahre 1182 zu der Wertsteigerung vorgeschritten, zu der man in Ganğa erst im J. 1188 gelangte. Morier[1] zufolge soll zu Ende der Regierung Kerīmḫan's ein Miṯqāl, also 72 grains, Silber 300 Dīnāre wert gewesen sein (Rabino, *Coll. Revue Monde Mus.* 1914, 1). Das ist gerade das, was die Münzen von Ganğa und Tiflīs aus den Jahren 1188—98 zeigen. Wenn 72 grains einen Wert von 300 Dīnāren darstellen, dann sind 180 grains 750 Dīnāre wert. Bei den Münzen von Ganğa der Jahre 1199—1211 haben wir aber schon 48 grains (3,11 gr.) für 250 Dīnāre. Danach müssen die großen dicken Münzen aus derselben Prägestätte der Jahre 1208—1211, die ca. 192 grains (12,44 gr.) wiegen[2], 1000 Dīnāre wert gewesen sein.

Die Münzen von Šemāḫī zeigen ungefähr dasselbe Bild, wie die von Ganğa. 1181—86 (1767—72) wiegen sie im Durchschnitt ca. 3,70 gr. (57 grains), dann, bis etwa 1196, ca. 3 gr., noch später, bis ca. 1202 (1787) ca. 2,70 gr. (41,7 grains), und bis 1235 (1819/20) ca. 2,3 gr. (35,5 grains). Da die späteren Münzen dieser Prägestätte aber sehr oft beschnitten sind, ist es schwer ihr normales Gewicht festzustellen.

Von den Münzen anderer Prägestätten lassen sich die großen schweren Stücke ganz bequem in dieses System einfügen. Die älteren großen Münzen Kerīmḫān's wiegen ca. 180 grains (11,664 gr.), sind also Rupien (500 Dīnāre): Iṣfahān 1167 (Gew.

1 *Voyage en Perse, en Arménie, en Asie-Mineure et à Constantinople, fait dans les années* 1808 *et* 1809 *par* M. Jacques Morier. Paris 1813, I 335.

2 1208 — 11,98 gr. (Frähn, *Nova Supplementa* 173 n° 84a), 1210 — 11,92 gr. (M. 747 n° 97), 1211 — 11,65 gr. (*M.* 747 n° 102) und 12,18 gr. (Frähn, *Rec.* 501 n° 229), 1212 — 11,97 und 11,85 gr. (*M.* n° 104, *Er.* 104A).

11,48 gr. — *Er.* 1AA), Qazwīn 1170 (11,52 gr. — *Er.* 1d), Māzanderān 1173 (11,339 und 11,3 gr. — *Br. M.* n° 344, 345), 1174 (11,58 gr. — *Er.* n° 7b), 1175 (11,5 gr. — *Br. M.* n° 348), ohne Jahr (11,248 gr. — *Br. M.* n° 346). Die jüngeren Münzen sind alle leichter: Rešt 1180 (9,18 gr. und 8,28 gr. — *M.* 737 n° 40, *Er.* 40a), 1187 (8,20 gr. — *Er.* 65a), 1188 (8,69 gr. — *Er.* 70a), 1190 (9,18 gr. — *Er.* 85a), Šīrāz 1181 (9,17 gr. — *Er.* 45a), Kermān 1188 (9,2 gr. — *Br. M.* n° 380), 1189 (9,181 gr. — *Br. M.* n° 383), Māzanderān 1185 (9,19; 9,15 gr. — *Er.* 54a, 54b), 1186 (9,20 gr. — *M.* 738 n° 60). Das sind offenbar nach der ersten Werterhöhung Kerīmḫān's geprägte Rupien mit dem Sollgewicht 144 grains (9,33 gr.). Nach 1188 müssen sie 600 Dīnāre wert gewesen sein.

Von Kerīmḫān's Nachfolgern haben wir ziemlich viele Münzen, deren Gewicht ungefähr 180 grains (11,664 gr.) beträgt: Iṣfahān 1197 (*M.* 1059 n° 113a), 1198 (*Br. M.* n° 435), 1199 (*Br. M.* n° 440, 441), Ḫūi 1195 (*Br. M.* n° 428), Šīrāz 1194 (*Br. M.* n° 426, Frähn, *Rec.* 500 n° 224), 1195, 1198, 1199, 1202, 1209 (*Br. M.* n° 429, 436, 437, 442, 443, 444, 448—450), Kāšān 1194 (Frähn, *N. S.* 165 n° 224c). Sie scheinen nach demselben Münzfuß geprägt zu sein wie die gleichzeitigen Münzen von Tiflīs und die Münzen von Ganǧa der Jahre 1188—98, also 750 Dīnāren zu entsprechen.

Zur selben Gruppe gehört die Rešter Münze des Jahres 1190 von 3,85 gr. (60 grains) Gewicht (*Er.* 106a), die den Wert von 250 Dīnāren, also 1 Drittel der neuen Rupie (750 Dīnāre) gehabt haben muß. Desgleichen die Münzen von Ḫūi 1199 (Frähn, *Rec.* 501 n° 226), Šīrāz 1207 (Frähn, *N. S.* 367 n° 232, 68a) und Māzanderān 1195 (Frähn, *N. S.* 366 n° 232, 1a), deren Gewicht, 4,50; 4,48 und 4,33 gr., dem Nominal von 300 Dīnāren (72 grains) entspricht, und wohl auch die Münzen Tebrīz 1194 und 1195 (*Br. M.* n° 425, 427), deren Gewicht, 1,185 und 1,166 gr. für 100-Dīnārmünzen (1,555 gr. = 24 grains) allerdings etwas zu leicht ist, und Ḫūi 1197 (*Er.* n° 7a) mit dem Gewicht 0,80 gr., welches demjenigen eines Šāhī (12 grains = 0,777 gr.) ziemlich nahe kommt.

Weiter folgen einige Münzen, die nach dem Münzfuß 1000 Dīnāre = 192 grains (12,441 gr.) geprägt zu sein scheinen. Hierher gehören die 1000 Dīnārmünzen: Iṣfahān 1207 (Frähn,

N. S. 172 n° 64a) und mit verwischtem Jahr (*Br. M.* n° 454, 455), Tebrīz 1204 (*M.* 745 n° 40, *Er.* n° 40A), Ḫūi 1204 (*M.* 1059 n° 40a), 1210 (*Br. M.* n° 451), Rešt 1211 (*Br. M.* n° 452, 453), mit verwischtem Jahr (*Er.* 101a), Ṭeherān 1210 (Frähn, *NS.* 174 n° 97 und 367 n° 232, 95a), Kāšān 1210 (Frähn, *NS* 174 n° 99), Ganǧa 1208—1212 (s. oben) und Jezd 1211 (Frähn, *NS.* 175 n° 104), dann die Münze Ḫūi 1211 (*M.* 747 n° 103), deren Gewicht, 1,05 gr., dem Nominal 100 Dīnāre (19,2 grains = 1,244 gr.) nahe kommt, und vielleicht auch Eriwān 1206 (0,89 gr. — *Er.* 56a). Die Münze Iṣfahān 1207 (*Er.* n° 67a) vom Gewicht 4,34 gr. scheint dagegen noch nach dem Münzfuß der vorhergehenden Periode geprägt zu sein, wo sie sich als 300-Dīnārstück gut einreihen läßt, während sie im neuen System einen hier etwas sonderbaren Wert von 375 Dīnāren repräsentieren würde. Iṣfahān muß dann das neue System im J. 1207 angenommen haben. Die Münze Iṣfahān 1201 (Frähn, *NS.* 366 n° 232, 113a), die 5,58 gr. wiegt, hatte dann den Wert von 375 Dīnāren und ist gleichfalls nach dem alten Münzfuß (750 Dīnāre = 180 grains) geprägt. Die Münze Kāšān 1211 dagegen (Frähn, *NS.* 367 n° 232, 101a), die ungefähr das gleiche Gewicht hat, scheint 500 Dīnāre wert gewesen zu sein, denn aus Kāšān kennen wir bereits v. J. 1210 eine nach dem leichteren Münzfuß geprägte Münze.

Endlich kennen wir noch zwei Münzen des J. 1212 aus Ṭeherān und Šīrāz (*Br. M.* n° 457, 456), die von Bābāḫān, dem nachmaligen Schāh Fatḥ ʿAlī, herrühren. Sie wiegen 170,7 und 174,7 grains, entsprechen also der Norm von 180 grains (11,664 gr.). Da in Ṭeherān schon im Jahre 1207 Münzen zu 192 grains geprägt wurden, die nichts anderes als 1000 Dīnārstücke gewesen sein können, kann jedenfalls die Ṭeherāner Münze des Jahres 1212 nicht nach dem älteren Münzfuß von 180 grains = 750 Dīnāre geprägt sein. Es muß also angenommen werden, daß im J. 1212 in Ṭeherān nach einem anderen Münzfuße geprägt wurde, also 180 grains = 1000 Dīnāre. Aus Šīrāz kennen wir keine schwereren Münzen als zu 180 grains. Es scheint demnach, daß Šīrāz ein Stadium übersprungen hat und direkt vom Münzfuß 180 grains = 750 Dīnāre zum Münzfuß 180 grains = 1000 Dīnāre übergegangen ist.

Fassen wir das im Vorstehenden auseinandergesetzte nochmals kurz zusammen, dann ergibt sich folgendes: Es wurde geprägt:

nach dem Münzfuß 180 grains = 500 Dīnāre: in allen Städten bis zum Jahre 1182, in Gaňğa, Tiflīs und Šemāḫī bis zum Jahre 1180;.

nach dem Münzfuß 180 grains = 625 Dīnāre: in Gaňğa 1180—88, in Rešt 1187, 1188, in Māzanderān 1186;.

nach dem Münzfuß 180 grains = 750 Dīnāre: in Gaňğa 1188—98, in Tiflīs 1180—1213, in Iṣfahān 1197—1201, wahrscheinlich auch noch 1207, in Tebrīz 1194, 1195, in Ḫūi 1195—1199, in Rešt 1190, in Šīrāz 1194—1199, 1202, 1207, 1209, in Kāšān 1194, in Māzanderān 1195;.

nach dem Münzfuß 192 grains = 1000 Dīnāre: in Gaňğa 1199 bis 1212, in Iṣfahān 1207, in Kāšān 1210—11, in Eriwān 1206, in Tebrīz 1204, in Ḫūi 1204, 1210, 1211, in Rešt 1211, in Ṭeherān 1210;.

nach dem Münzfuß 180 grains = 1000 Dīnāre: in Ṭeherān 1212, in Šīrāz 1212.

Der Übergang von einem Münzfuß zum andren fand nicht gleichzeitig im ganzen persischen Reiche statt, sondern an verschiedenen Orten in verschiedenen Jahren. Es herrschte eben, wie Gmelin sagt, keine Einigkeit „in Ansehung der verschiedenen Geldsorten".

Wie wir oben gesehen haben, enthielt der Muhr-Ašrafī der ersten Nachfolger Nādiršāh's 6000 Dīnāre. Der halbe Muhr-Ašrafī war also = 3000 Dīnāre, der 1/4 Muhr-Ašrafī = 1500 Dīnāre. Nach der Münzreform Kerīmḫān's wurde der Muhr-Ašrafī 10 000 Dīnāren, d. h. dem Tōmān gleichgestellt.

Die auf uns gekommenen Goldmünzen dieser Zeit unterscheiden sich in nichts von denen der vorausgegangenen Jahre. Von 1177—1199 wiegt der ganze Muhr-Ašrafī ca. 171 grains (11,08 gr.), der 1/2 Muhr-Ašrafī 85,5 grains (5,54 gr.), der 1/4 Muhr-Ašrafī 42 3/4 grains (2,768 gr.).

Im Jahre 1201 (1786/7) wurde die Prägung von Münzen dieses Gewichtes beinahe ganz eingestellt, wir kennen nur ganz vereinzelte Münzen der folgenden Jahre, die das Gewicht dieser

$^1/_4$ Muhr-Ašrafī oder $^1/_4$ Tōmāne aufweisen[1]. Fast alle Goldmünzen dieser Jahre bis 1205, die wir kennen, wiegen etwas mehr, 45 grains (2,915 gr.). Wir wissen aber nicht, was für ein Nominal diese Münzen repräsentieren. Muhre oder Tōmāne dieser Jahre kennen wir nur aus Šīrāz[2] und ihr Gewicht stimmt zur Norm 171 grains (11,08 gr.). Daß es sich aber bei den Münzen zu 45 grains nicht um zufällig schwerer ausgebrachte Stücke, sondern um ein neues Nominal handelt, beweist einerseits ihre große Anzahl (ich kenne 60 Exemplare), andererseits der Umstand, daß diese Münzen sich auch äußerlich von den anderen unterscheiden. Der Durchmesser der leichteren Münzen (zu $42^3/_4$ grains) beträgt unter Aqā Muḥammed 19—24 mm., während die schwereren Münzen gewöhnlich nur 16—18, äußerst selten mehr (bis 21 mm.) messen. Die schwereren Münzen haben die Legende, die seit Kerīmḫān auf den meisten Goldmünzen anzutreffen ist:

شد افتاب وماه زر و سیم در جهان
از سکه امام بحق صاحب الزمان

eine Ausnahme bilden nur die entsprechenden Münzen von Iṣfahān, auf denen in den Jahren 1200—1208 immer eine Legende steht, die sonst nur selten vorkommt[3]:

بر زر و سیم تا نشان باشد سکه صاحب الزمان باشد

Die leichteren Münzen weisen dagegen die Legende auf, welche von Muḥammed Ḥasan 1165—1171 (= 1752—58) gebraucht worden war, und danach auf einigen Goldmünzen von Astrābād 1198 (Frähn, *NS.* 168 n° 4; *M.* 744 n° 8) und Māzanderān 1180 (Frähn, *NS.* 160 n° vvv 208), 1190 (Frähn, *NS.* 163 n° 220p),

---

1 Kāšān 1202 (Frähn, *NS.* 170 n° 28; *M.* 744 n° 27), Šīrāz 1205 (Frähn, *NS.* 167 n° 226f.), Jezd 1206 (Frähn, *NS.* 172 n° 62; *M.* 745 n° 54), Astrābad 1211 (Frähn, *NS.* 174 n° 101).

2 J. 1201 — *Br. M.* n° 438, *M.* 743 n° 122; J. 1202 — *Br. M.* n° 439; J. 1203 — *M.* n° 123; J. 1204 — *M.* n° 124.

3 Gold: Ṭeherān 1206 (¼-Tōmān — *M.* 745 n° 53, Frähn, *N.S.* 171 n° 53), 1209 (Doppeltōmāne — *M.* 746 n° 80, 81), Rešt 1206 (½-Tōmān — Frähn, *NS.* 171 n° 45), Šīrāz 1208 (½-Tōmān — *M.* n° 69). Silber: Iṣfahān 1201 (5,58 gr. — Frähn, *NS.* 366 n° 232, 13a), 1207 (12,62 gr. — Frähn, *NS.* 172 n° 64a und 4,34 gr. — *Er.* 67a), Rešt mit abgeriebenem Jahr (3,20 gr. — *Er.* 104a), Kāšān 1210 (12,52 gr. — Frähn, *NS.* 174 n° 99), 1211 (5,52 gr. mit Ōr — Frähn, *NS.* 367 n° 232, 101a).

1195 (Frähn, *NS*. 168 n° 1), 1197 (*M*. 744 n° 7) und 1198 (Frähn, *NS*. 166 n° 225u) vorkommt:

بزر سكهٔ از ميمنت زد قضا   بنام على بن موسى رضا

Rabino, p. 16, erwähnt eine große Goldmünze Aqā Muḥammed's. Diese Münze, von der er leider weder Jahr noch Ort angibt, wiegt 4488 grains (290, 82 gr.) und ist offenbar nach demselben Münzfuß geprägt, wie die soeben besprochenen Münzen zu 45 grains (2,915 gr.). Ich glaube nicht irre zu gehen, wenn ich auf Grund dieser großen Münze annehme, daß die Münzen zu 45 grains 3000 Dīnāre darstellen. Nimmt man nämlich an, daß diese Münzen 1/4-Tōmāne waren, dann widerspräche das einerseits der allgemeinen Tendenz der persischen Münzen dieser Zeit im Gewicht beständig ab- und nicht zuzunehmen, andererseits müßte dann die große Münze Rabino's 25 Tōmāne wert gewesen sein. Wir kennen aber ziemlich viele große Goldmünzen sowohl Aqā Muḥammed's wie auch von Fatḥ ʿAlī und Muḥammed. Die vorkommenden Nominale sind 2, 3, 5, 10, 20, 30, 50 und 100 Tōmāne. 25-Tōmānmünzen sind bisher nicht bekannt geworden und wurden vielleicht auch nie geprägt. Wenn man aber annimmt, daß diese große Münze Aqā Muḥammed's 30 Tōmāne repräsentiert, dann ergibt sich für die Münzen zu 45 grains ein Wert von 3000 Dīnāren. Wir erhalten somit für die Jahre 1200—05 (1786—91) einen neuen Münzfuß, einen Tōmān von 150 grains (9,720 gr.).

Dieser neue Münzfuß wurde nicht gleichzeitig in allen Münzhöfen eingeführt. Vom Jahr 1200 besitzen wir nur Münzen von Iṣfahān, die ein entsprechendes Gewicht aufweisen (beide vom selben Stempelpaar, Frähn, *NS*. 168 n° 8; *M*. 744 n° 13). In Rešt, Qazwīn, Kāšān und Māzanderān wurden im J. 1200 und auch noch 1201 Münzen zu 42 grains ausgegeben. Aber aus allen diesen Städten, sowie aus Astrābād (Frähn, *NS*. 169 n° 12) kennen wir auch schwerere Münzen vom J. 1201. Von anderen als diesen sechs Städten sind keine solchen schwereren Münzen bekannt. Die oben erwähnten Tōmāne von Šīrāz, sowie ein 1/4 Tōmānstück dieser Stadt vom Jahr 1205 (Frähn, *NS*. 167 n° 226 f.) beweisen, daß diese Prägestätte dem alten Münzfuß bis zuletzt treu blieb und im Jahre 1206 direkt den in diesem Jahre eingeführten neuen Münzfuß annahm (*M*. 745

n° 43, Frähn, *NS*. 171 u.n° 49—51). Dasselbe scheint in Jezd stattgefunden zu haben. Wir kennen keine Goldmünzen dieser Stadt aus den Jahren 1200—05, aber vom J. 1206 haben wir neun Münzen von denen zwei (*M*. n° 54, Frähn, *NS*. 172 n° 62) das Gewicht der alten $^1/_4$ Muhr-Ašrafī Kerīmḫān's haben, die sieben anderen aber nach dem neuesten Münzfuß vom J. 1206 geprägt sind. Wir sehen also auch hier einen direkten Übergang zu dem an zweiter Stelle folgenden Münzsystem mit Überspringung des dazwischenliegenden. Aus Kāšān haben wir sonderbarerweise zwei mit einem und demselben Stempelpaar geprägte Münzen des J. 1202 vom leichteren Gewicht (Frähn, *NS*. 170 n° 28, *M*. 744 n° 27; Gewicht 2,69 und 2,70 gr., Größe je 24 mm.). Auch die Größe und Legende dieser Münzen stimmt zu ihrem Münzfuß. Scheinbar kursierten also in einigen Städten die beiden Münzsorten nebeneinander. Die leichteren Münzen müssen dann wohl den Wert von ca. 2800 Dīnāren gehabt haben.

Der im Jahre 1206 (1791/2) eingeführte Tōmān von 126 grains (8,164 gr.) hielt sich bis zum Regierungsantritt Fatḥ ʿAlī's, also von 1206—1212. Wir kennen aus dieser Zeit halbe (63 grains = 4,08 gr.) und Vierteltōmāne (31,5 grains = 2,04 gr.) und Schaustücke zu 2, 10, 20 und 50 Tōmān[1]. Das Britische Museum besitzt merkwürdigerweise nur zwei nach diesem Münzfuß geprägte Goldmünzen (*Br. M*. n° 445, 447). Es ist daher verständlich, daß in Rabino's Tabelle die Angaben über diese Jahre ungenau sind.

Für die Goldmünzen der Nachfolger Nādiršāh's können wir somit folgende Etappen feststellen:

1151—1180 (1738—1766) — der Muhr-Ašrafī zu 171 grains (11,08 gr.), $^1/_2$- und $^1/_4$ Muhr-Ašrafī;.

ca. 1181—1201 (1767—1787) — derselbe Muhr-Ašrafī wird dem Tōmān (10000 Dinare) gleichgestellt. Geprägt werden Tōmāne, halbe- und Vierteltōmāne;.

---

1 2-Tōmānmünzen: Iṣfahān 1207 (*M*. 745 n° 59), Ṭeherān 1207, 1209 (*M*. n° 65, 80, 81); 10-Tōmānmünzen: Ṭeherān 1210, 1211 (*M*. n° 90 bis 92, 99); 20-Tōmāne: Ṭeherān 1210, 1211 (*M*. n° 84—87, 98); 50-Tōmāne: Ṭeherān 1210 (*M*. n° 88, 89). Eine solche 50-Tōmānmünze ist abgebildet in *Blätter für Münzfreunde* 1906, Nr. 6/7 S. 3515, zwei 20-Tōmānstücke — ebendort Tafel 165 n° 21, 22 (Vollers, *Das orient. Münzkabinett der Universität Jena* im J. 1906). Desgleichen bei Trutowskij, *Moskowskij Publičnyj i Rumiancewskij Muzei* III, Tafel.

1200/1—1205 (1786—1791) in Iṣfahān, Astrābād, Rešt, Qazwīn, Kāšān und Māzanderāṇ werden Münzen zu 45 grains (2,915 gr.) geprägt, welche 3000 Dīnārmünzen darstellen und einem Münzfuß von 1 Tōmān = 150 grains (9,720 gr.) entsprechen;.

1206—1212 (1791—97) — der Tōmān wiegt 126 grains (8,164 gr.) Geprägt werden halbe- und Vierteltōmāne, Schaustücke zu 2 ,10, 20, 50 Tōmān.

Das Münzsystem Fatḥ ʿAlī's war noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts völlig unaufgeklärt. R. Stuart Poole zweifelte sogar an der Möglichkeit, sich im Münzsystem dieses Herrschers zurechtzufinden (*Br. M.* p. LXV). Rabino war der erste Numismatiker, der die auf uns gekommenen Münzen Fatḥ ʿAlī's in ein System gebracht und die Hauptstadien ihrer Entwicklung festgestellt hat. Er unterscheidet 4 chronologisch aufeinander folgende Gruppen von Silbermünzen dieses Schāhs.

Aus der ersten Periode, die nur ein Jahr währte (1212), kennt er nur die Rupie (500 Dīnāre) zu 180 grains (11,664 gr.).

Die zweite Periode, von 1214—1232 (1799—1816), wird durch den Rial von 162 grains (10,497 gr.) charakterisiert. Außerdem kennt Rabino Münzen zu $1^1/_2$, $^1/_2$, $^1/_4$ Rial und zu 500 Dīnār (65 grains = 4,211 gr.).

In der dritten Periode, von 1232—1241 (1817—25), wiegt der Rial nur 144 grains (9,33 gr.). Dazu kommen $^1/_2$ (72 grains = 4,665 gr.), $^1/_4$ und $^1/_8$ Riale.

In der vierten Periode, 1241—1250 (1826—34), ist die Hauptwährungseinheit der Qrān zu 1000 Dīnāren. Er wiegt 108 grains (6,998 gr.). Es folgen $^1/_2$ und $^1/_4$ Qrāne.

Diese chronologische Einteilung ist, bis auf eine kleine Ungenauigkeit, unbedingt richtig. Ebenso ist das Gewicht der großen Münzeinheiten, durch die die einzelnen Perioden bestimmt werden, richtig angegeben. Aber nicht alle kleinen Münzen, die sich in unseren Sammlungen befinden, lassen sich in dieses System hineinzwängen. Es gibt eine Reihe kleiner Münzen, die zu keinem der von Rabino erwähnten Nominale passen.

Rabino's Angaben stützen sich zum Teil auf den Bericht, den uns der französische Diplomat Adrien Dupré hinterlassen

hat, der in den Jahren 1807—09 (1222—24) in Persien war und in seiner Reisebeschreibung[1] eine ausführliche Schilderung des persischen Münzwesens gibt.

Dupré unterscheidet zwei Arten von Geld, das *Pūl-i Dīwānī* (eig. „Kanzleigeld"), auch *Pūl-i zende* („lebendes Geld") genannt, und das *Pūl-i murde* („totes Geld").

Ersteres war das eigentliche offizielle Geld, das im ganzen Reiche anerkannt war, *Pūl-i murde* hieß das in einigen Städten gültige lokale Geld, welches überall verschieden war. Der Rial, ob *zende*, oder *murde*, war immer = 25 Šāhī oder 1250 Dīnāre, 8 Riale bildeten immer 1 Tōmān, aber das Gewicht der verschiedenen *Rial-i murde* war überall verschieden und anders als das des *Rial-i zende*[2]. Dieser letztere wurde nach den lokalen Münzsystemen überall verschieden bewertet.

So hatte der *Rial-i zende*
in Kermān den Wert von 35 lokalen *Šāhī murde*,
in Kāšān den Wert von 32 *Šāhī murde*,
in Tebrīz den Wert von $31^{25}/_{101}$ *Šāhī murde*,
in Merāġa den Wert von 31 *Šāhī murde*,
in Jezd den Wert von $27^1/_2$ *Šāhī murde*,
in Iṣfahān den Wert von 26 *Šāhī murde*,
in Hamadān und Urmija den Wert von 22 *Šāhī murde*,
in Semnān den Wert von 20 *Šāhī murde*,
in Kermānšāhān, Māzanderān und in den Städten am Persischen Golf den Wert von 16 *Šāhī murde*,
in Herāt und Mešhed den Wert von 12 *Šāhī murde*,
in Ṭebbes und Mešhed den Wert von 10 *Šāhī murde* (Dupré II 477).

Der *Tōmān-i murde* von Iṣfahān galt demnach 7 Riale und 17,3 Šāhī oder 9615 *Dīnār-i zende*, der *Tōmān-i murde* von Ṭebbes — 2 Tōmāne und 4 Riale oder 25000 *Dīnār-i zende*

---

1 Adrien Dupré, *Voyage en Perse fait dans les années* 1807, 1808 et 1809 *en traversant l'Anatolie, la Mésopotamie etc.* Paris 1819. 2 Bände.

2 Bei Dupré wird das nicht nachdrücklich genug betont, geht aber mit voller Sicherheit aus einem Vergleich seiner verschiedenen Tabellen hervor. Vgl. auch p. 478 „Le tuman (argent vif ou mort) est toujours composé de 10000 dinars, 1000 dinars ou 1 hézar valent 20 chahis argent vif ou mort".

usw. (Dupré II 480). Der *Šāhī murde* von Ṭebbes hatte nicht den Wert von 50 Dīnāren *zende*, sondern von 125 Dīnāren *zende*, der *Šāhī murde* von Iṣfahān aber bloß den Wert von 48,075 Dīnāren *zende*.

Dupré nennt neun Städte, die keine „toten" Münzen hatten und nur die *Pūl-i zende* anerkannten. Das sind: Eriwān, Ḫūi, Rešt, Zenǧān, Šīrāz, Ṭeherān, Qazwīn, Qumm und Lāhiǧān.

Das System der *Pūl-i zende* bestand, Dupré zufolge, aus folgenden Silbermünzen: dem Rial, dem Halben, dem Viertel- und dem Achtel-Rial und Münzen zu 10 Šāhī (500 Dīnāre). Außerdem erwähnt er Neujahrsmünzen, die $3^1/_8$ Šāhī wert waren. $3^1/_8$ Šāhī — das ist soviel wie 156 Dīnāre. Diese Naurūzmünzen, die auch unter dem Namen Šāhī bekannt waren, wurden in Iṣfahān, Tebrīz, Šīrāz, Ṭeherān und einigen anderen Städten zum Feste des Naurūz ausgegeben und nach Verlauf eines Monats wieder eingezogen (Dupré II 475). Da 156 Dīnāre auch den Wert der $^1/_8$ Riale ausmachten, diese beiden Münzsorten folglich das gleiche Gewicht hatten, ist es, solange wir nicht wissen, ob und wodurch die Naurūzmünzen kenntlich gemacht waren, unmöglich, diese beiden Sorten von Münzen auseinanderzuhalten. Ouseley[1] erwähnt nur den Šāhī, der $^1/_8$ des Rial bildete und zum Neujahrsfest verteilt wurde. Es ist also möglich, daß die $^1/_8$ Rialmünzen nur eigens zu diesem Zwecke hergestellt wurden.

Was für Werte an lokalen Münzen geprägt wurden und ob diese toten Münzen überhaupt geprägt wurden oder bloß Rechenmünzen darstellten, sagt Dupré nicht. Überhaupt ist das, was Dupré über die „toten" Münzen mitteilt, ziemlich unklar gehalten und Rabino's Auszug aus Dupré's Bericht (p. 8) bringt auch wenig Klarheit in die Frage. Der Name „tote" Münzen scheint anzudeuten, daß diese Münzen nicht geprägt wurden.

Wir kennen außerordentlich viele Münzen, die ihrem Gewicht nach unbedingt Riale sein müssen (Dupré, II 476, gibt das Gewicht des Rials als 2 Miṯqāl 6 Noḫūd an, d. h. 162 grains). Die Riale derjenigen Städte, welche „tote" Münzen hatten,

---

1 Sir William Ouseley, *Travels in various Countries of the East, more particularly Persia* II, London 1821, 495.

unterscheiden sich ihrem Gewicht nach nicht im geringsten von den Rialen von Rešt, Ṭeherān, Šīrāz usw., welche nur „lebende" Münzen kannten. Große Werte scheinen somit nach dem System der *Pūl-i murde* nicht geprägt worden zu sein. Die kleineren Werte lassen sich in einigen Fällen ganz gut als *Pūl-i murde* erklären. Aber mir ist kein einziger Fall vorgekommen, wo diese selben Münzen nicht gleichzeitig irgend welchen Nominalen des *Pūl-i zende*-Systems entsprächen, manchmal allerdings Nominalen, welche von Dupré nicht erwähnt werden. Aber die meisten der uns vorliegenden schwer zu erklärenden Münzen sind in Städten geprägt, die Dupré zufolge keine „toten" Münzen kannten. Es muß also angenommen werden, daß es auch im *Pūl-i zende*-System Nominale gab, die von Dupré unerwähnt geblieben sind, vielleicht aber auch, daß Dupré's Verzeichnis der Städte, welche nur *Pūl-i zende* prägten, fehlerhaft ist und daß es in einigen dieser Städte auch „tote" Münzen gab[1].

Leider ist Dupré der einzige, welcher tote Münzen überhaupt erwähnt[2]. Von anderen Reisenden jener Zeit kommen hauptsächlich Scott-Waring, Jaubert und Ouseley in Betracht, die dem persischen Münzwesen spezielle Kapitel ihrer Reisebeschreibungen gewidmet haben. Scott-Waring[3] hat

1 Wenn der *Šāhī zende* 162:25 = 6,45 grains = 0,42 gr. wog, dann ergibt sich für die verschiedenen *Šāhī murde* folgendes Gewicht:

Šāhī von Kermān	4,63	grains	=	0,299 gr.
„ „ Kāšān	5,06	„	=	0,328 gr.
„ „ Tebrīz	5,18	„	—	0,335 gr.
„ „ Merāġā	5,226	„	=	0,338 gr.
„ „ Jezd	5,89	„	=	0,382 gr.
„ „ Iṣfahān	6,23	„	=	0,4 gr.
„ „ Hamadān	7,36	„	=	0,457 gr.
„ „ Semnān	8,1	„	=	0,524 gr.
„ „ Kermānšāhān				
„ „ Māzanderān	10,125	„	=	0,655 gr.
„ „ pers. Golf				
„ „ Herāt	13,5	„	=	0,874 gr.
„ „ Ṭebbes	16,2	„	=	1,049 gr.

2 Eine schwache Andeutung scheint sich bei Jaubert zu finden (s. Anm. 3).

3 Scott-Waring, *Voyage de l'Inde à Chyras*. Paris 1813, 183—184.

im Jahre 1802 (1217) das südliche Persien bereist, Jaubert[1] war in den Jahren 1805—06 (1220—21) in Persien, Ouseley — in den Jahren 1811—12 (1226—27). Ihre Nachrichten beziehen sich demnach auf dieselbe Zeit, über welche Dupré berichtet hat, und es ist daher sehr interessant ihre Berichte mit den Nachrichten Dupré's zu vergleichen.

Ouseley's Angaben stimmen mit dem überein, was Dupré über die „lebenden" Münzen aussagt, nur sind sie lange nicht so ausführlich. Er kennt den Tōmān, den halben und den Vierteltōmān in Gold, den Rial, den Halben, Viertel- und Achtel-Rial in Silber und sagt, daß 8 Riale einen Tōmān ausmachten (II 494).

Jaubert kennt nur 6 persische Münzeinheiten, welche, wie er sagt, zu seiner Zeit wirklich ausgegeben wurden:

Eine Kupfermünze: den Sijāh Pūl (= $^1/_2$ Šāhī = 5,7 Centimes).

Drei Silbermünzen: 1. die Münze zu 5 Šāhī oder $1^1/_4$ 'Abbāsī (56 centimes), 2. die Münze zu 3-'Abbāsī (135 centimes), 3. den Rial oder $6^1/_4$ 'Abbāsī (285 centimes).

Zwei Goldmünzen: das 25-'Abbāsīstück (11,40 fr.) und den Tōmān (= 50 'Abbāsī = 8 Rial; 22 fr. 40—80 centimes).

Scott-Waring erwähnt folgende persische Münzen:

2 Pūl-i Šijāh	=	1 Qāz
10 Qāz	=	1 Šāhī (kleine Silbermünze)
2 Šāhī	=	1 Muḥammedī (Maḥmūdī)
$5^1/_2$ Maḥmūdī	=	1 türkischer Ġurūš
10 Ġurūš	=	1 Tōmān (Goldmünze)
4 Ġurūš	=	1 Kerīmḫānī (Gold)
$1^1/_4$ Ġurūš	=	1 Nādiršāh[2]
14 Qāz	=	1 Tiflīsī.

1 *Voyages du chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'orient*, ed. par. L. Langlès. Paris 1811, IV 186; Scott-Waring, l. l. 184—185.

2 In den *Voyages du chevalier Chardin*, Paris 1811, VI 185, wo der ganze Bericht Scott-Waring's zitiert wird, enthält diese Stelle einen Druckfehler: statt $1^1/_4$ Ġurūš steht dort $1^1/_2$ Ġurūš. Herr J. Allan hat die Liebenswürdigkeit gehabt in den beiden mir unzugänglichen Ausgaben von Scott-Waring's *Tour to Sheeraz*, Bombay und London 1807 nachzuschlagen. In beiden Ausgaben steht 1 Ġurūš $^1/_4$ = 1 Nādiršāh.

Es ist sehr merkwürdig, daß weder Jaubert noch Scott-Waring die Einteilung nach Hälften kennt, die Dupré angibt und der auch das Gewicht der meisten vorhandenen Münzen entspricht.

Scott-Waring's System ist auf den ersten Blick ganz unverständlich. Die einzige Münze, die keiner weiteren Erklärung bedarf, ist der Tōmān, den er in 10 Ġurūš einteilt. Der türkische Ġurūš (Piaster) muß demnach den Wert von 1000 Dīnāren gehabt haben. Eine ähnliche Angabe befindet sich auch bei Dupré II 478: „Le hézar du Diwan est représenté par une monnaie étrangère. C'est la pièce de 60 paras dite grouche aïn (piastre primitive) frappée en 1187 de l'hégire, sous le regne du Sultan Abdul Hamid, empereur des Turcs. Cette pièce est fort commune en Perse, c'est à dire à Azerbaidjan, en Irak et dans les ports du Golfe persique"[1]. Gemeint ist also nicht der Piaster zu 40 Para, sondern der Altmyšlyq (vgl. Dupré II 482).

Wenn der *Ġurūš 'ain* den Wert von 1000 Dīnāren hatte, dann kam der Nādiršāh, welcher $1^1/_4$ Ġurūš wert war, 1250 Dīnāren gleich. Damit ist also der Rial gemeint. Diese Bezeichnung ist sehr merkwürdig, denn unter dem Namen Nādirī wird gewöhnlich die Rupie Nādiršāh's verstanden (vgl. Rabino p. 7, Markow p. 727, 731, 740, 747). Da der Rial aus der Rupie Nādir's hervorgegangen war, paßt die Bezeichnung aber auch zum Rial.

Wenn ein Ġurūš zu 1000 Dīnāren $5^1/_2$ Maḥmūdī enthielt, dann müßte der Maḥmūdī 181,8 Dīnāre wert gewesen sein. Vielleicht wäre darunter eine Münze zu 200 Dīnāren, also der 'Abbāsī, zu verstehen, von dem, da er wohl meistens weniger wog als erforderlich, eventuell nicht 5 sondern $5^1/_2$ gegen einen Piaster gewechselt wurden. Der Šāhī Scott-Waring's wäre dann das Halbstück dazu, also eine Münze zu 91 bzw. 100 Dīnāren, und entspräche dem früheren Maḥmūdī.

Diese Erklärung ist recht unwahrscheinlich. Sowohl Šāhī wie Maḥmūdī sind altbekannte Nominale. Der Šāhī galt immer

1 Vgl. Olivier, *Voyage dans l'empire Ottoman*, Paris 1807, V 321: „La quantité de pièces d'or et d'argent qui passe par cette voie, est si considérable, qu'il n'y avait pas d'autre monnaie en Perse, lorsque nous y étions, que de vieilles piastres turques et de vieux sequins de Constantinople" (Olivier war in den 1790er Jahren in Persien).

50 Dīnāre, der Maḥmūdī — 100 Dīnāre. Der Šāhī bestand aus 10 Qāzbekī. Die kleinste Kupfermünze des 18. Jahrh. war $^1/_2$ Qāzbekī. Nehmen wir dieses Verhältnis zur Grundlage, dann muß der Pūl-i Sijāh Scott-Waring's mit dem $^1/_2$ Qāzbekī identisch gewesen sein, der Qāz mit dem Qāzbekī. Dann kann aber Scott-Waring's Angabe, daß 5½ Maḥmūdī 1 Ġurūš und folglich 55 Maḥmūdī 1 Tōmān bildeten, nicht richtig sein, denn 1 Tōmān enthielt immer 100 Maḥmūdī. Es ist sehr wahrscheinlich, daß unserem Berichterstatter hier eine Verwechslung zweier türkischer Nominale untergelaufen ist. Dupré, II 478, berichtet, daß der türkische Altmyšlyq Sultan ʿAbd ul-Ḥamīd's (60 Pārā) in Persien 1000 Dīnāre galt und *Ġurūš ʿain* genannt wurde. Der *Ġurūš rā'iǧ* Selīm's III. (40 Pārā) hatte dagegen in Tebrīz den Wert von $13^1/_2$—14 Šāhī, in anderen Gegenden Persiens war er kaum 12 Šāhī wert (Dupré II 482). Es ist also recht wahrscheinlich, daß er an einigen Orten auch bloß 11 Šāhī wert war. Wenn Scott-Waring behauptet, der Ġurūš sei $5^1/_2$ Maḥmūdī (d. h. 11 Šāhī) wert, dann meint er den Ġurūš (40 Pārā) Selīm's III., wenn er aber aussagt, daß 10 Ġurūš 1 Tōmān bildeten, dann meint er den *Ǧurūš ʿain*, den Altmyšlyq ʿAbd ul-Ḥamīd's I.

20 Pūl-i Sijāh bildeten, Scott-Waring zufolge, 1 Šāhī, der eine kleine Silbermünze von 50 Dīnāren darstellte, 28 Pūl-i Sijāh machten 1 Tiflīsī aus. Dieser letztere muß also einen Wert von 70 Dīnāren gehabt und 9,07 grains = 0,587 gr. gewogen haben. Wie dieses merkwürdige Nominal entstanden ist und wie es zum Namen Tiflīsī gekommen sein mag, ist mir unklar. Merkwürdig ist auch die große Anzahl kleiner Silbermünzen von verschiedenem Wert[1].

---

1 Wenn der *Šāhī zende* 6,5 grains = 0,42 gr. wog, dann muß der Tiflisī ungefähr 9,07 grains = 0,587 gr. gewogen haben. Die wenigen Šāhī von Tiflīs, die wir kennen, stammen aus den Jahren 1177—1207 und wiegen 0,69—0,78 gr. (*Eremitage* No. 11, 22, 23, 37, 39a, 78). Das wären nicht 14 sondern 18 Qāz. Es wäre sehr natürlich hier an irgendwelche *Pūl-i murde* zu denken. Aber auch dabei kommen wir zu keinem befriedigenden Ergebnis. Von den oben erwähnten *Šāhī murde* kommen ihrem Gewicht nach diejenigen am nächsten, welche in den Häfen des Persischen Golfes gebraucht wurden. Da Scott Waring sich nur in Abušahr und Šīrāz längere Zeit aufgehalten hat, wäre das auch das allernatürlichste. Der Rial-i Dīwānī kam hier 16 lokalen Šahī gleich, der Šāhī muß also 10,125 grains =

Wie wir gesehen haben, scheint Scott-Waring unter Sijāh Pūl eine Münze zu $2^1/_2$ Dīnāren verstanden zu haben. Jaubert dagegen versteht darunter eine Kupfermünze zu 25 Dīnāren und ebensolche Kupfermünzen kannte Dupré, der sie Nīm-šāhī (halbe Šāhī) nennt. Außerdem erwähnt letzterer noch $^1/_4$ Šāhī, Rub'i Šāhī, die 12 Dīnāre wert waren, und, als Recheneinheit, den Qāzbekī zu 5 Dīnāren (Dupré II 482).

Was den goldenen Kerīmḫānī betrifft, so kann damit jedenfalls nur der $^1/_4$ Muhr-Ašrafī Kerīmḫān's gemeint sein, der etwas weniger als 43 grains wog und noch bis zum Jahre 1200 regelmäßig geprägt wurde. Wenn der Tōmān 96 grains (6,22 gr.) wog, dann würde eine Münze, die $42^3/_4$ grains wiegt, allerdings nicht 0,4, sondern 0,44 seines Gewichtes ausmachen. Trotzdem kann darunter nur diese Münze verstanden werden, denn Goldmünzen von etwas leichterem Gewicht sind nicht bekannt. Interessant ist, daß der türkische Funduqly, der unter Selīm III. (1203—1222 = 1789—1807) ca. 3,20 gr. wog, von Scott-Waring mit dem Kerīmḫānī auf eine Stufe gestellt wird, der holländische Dukat dagegen, welcher 3,50 gr. wog, 6 Ġurūš galt, also $1^1/_2$mal so viel als der Funduqly. Daraus ist zu ersehen, daß der Feingehalt der Münzen bei der Wertbe-

0,655 gr. gewogen haben, was zu schwer ist. Wir sehen aber, daß der Dīnärwert des Tiflīsī ungefähr 1 Achtel des Ġurūš (11 Šāhī = 550 Dīnāre) entsprach. Es könnte also damit der türkische Bešpārālyq (5 Pāra) gemeint sein. Bei Bélin, *Journal As.* VI série, IV 386—387, findet sich sub anno 1131 die Nachricht, das damals in den von den Türken eroberten persischen Städten die persischen 'Abbāsī überprägt wurden und zum Kurse von 16 Pāra umliefen. Wenn 200 Dīnāre 16 Pāra gleich kamen, dann müssen 70 Dīnāre den Wert von 5,6 Pāra gehabt haben. Im Laufe der 70 Jahre, welche dazwischen liegen, kann sich das Verhältnis etwas zuungunsten des Dīnārs verschoben haben. Onlyqs und Bešliks wurden damals gerade in den transkaukasischen Städten recht ausgiebig geprägt. Als die meisten dieser Städte, von Nādir wieder zurückerobert waren, konnten die während der türkischen Okkupation dort geprägten Münzen auch nach Persien gekommen sein und hier einen Namen erhalten haben, der ihrem kaukasischen Ursprung gemäß war. Scott-Waring erwähnt unter den fremdländischen Münzen, welche in Persien Kurs hatten, auch den $^1/_4$ Piaster, also den Onlyq (10 Pāra). Das 5 Pārastück, das er nicht erwähnt, kann vielleicht als Tiflīsī bekannt gewesen sein und nur zufällig in die Liste der einheimischen, statt in die der fremden Münzen hineingeraten sein. Natürlich ist diese Erklärung keineswegs zufriedenstellend, aber sie ist doch von allen, die mir eingefallen sind, die einzige, welche mir einigermaßen möglich zu sein scheint.

stimmung sorgfältig mit in Rechnung gezogen wurde. Der holländische Dukat hielt 983 p. m. fein, der Funduqly dieser Zeit bloß 800 p. m. An Gold enthielt diese letztere Münze also nur ca. 256 gr. Fatḥ ʿAlī's Goldmünzen waren, Dupré, II 475, und Ouseley, II 490, zufolge, von reinem Golde, also wahrscheinlich feinhaltiger als die alten Kerīmḫānī's und dadurch ließe sich der Unterschied in der Berechnung erklären. Für uns ist vor allem wichtig, daß es um diese Zeit eine persische Münzeinheit gab, die 0,4 des Tōmān ausmachte, denn wenn solch ein Nominal im täglichen Leben beständig vorkam, dann war die Möglichkeit gegeben, solche Münzen auch neu zu prägen. Das Verhältnis 2:5 spielte ja auch früher im persischen Münzsystem eine große Rolle. Nādiršāh prägte Rupien zu 500 Dīnāren und ʿAbbāsī zu 200 Dīnāren. Maḥmūdī's zu 100 Dīnāren und 5-Šāhīmünzen zu 250 Dīnären gab es unter ʿAbbās II. und Ḥusein.

Wir erhalten somit folgende Nominale in Silber:

1250 Dīnāre	—	Rial	=	162	grains	=	10,497	gr.
625 ,,	—	½ Rial	=	81	,,	=	5,248	gr.
312½ ,,	—	¼ Rial	=	40,5	,,	=	2,624	gr.
156 ,,	—	⅛ Rial	=	20¼	,,	=	1,312	gr.
500 ,,	—	10 Šāhī	=	65	,,	=	4,211	gr.
600 ,,	—	12 Šāhī	=	77,4	,,	=	5,015	gr.
250 ,,	—	5 Šāhī	=	32,25	,,	=	2,09	gr.
100 ,,	—	2 Šāhī	=	13	,,	=	0,84	gr.
50 ,,	—	1 Šāhī	=	6,5	,,	=	0,42	gr.
70 ,,	—	Tiflīsī	=	9,07	,,	=	0,587	gr.

Trotz der ausführlichen und sorgfältigen Schilderung Dupré's finden sich also bei seinen Zeitgenossen nicht weniger als 5 Nominale, die er unerwähnt gelassen hat. Überhaupt sehen wir eine merkwürdige Disharmonie in den Angaben der vier zu Rate gezogenen Gewährsmänner. Nur Ouseley stimmt fast vollkommen mit Dupré überein. Von den verschiedenen Nominalen finden wir nur den Rial in allen vier Berichten, aber auch diese Münzeinheit wird auf zweierlei Art benannt. Der Viertel- und Achtelrial wird zweimal erwähnt, alle übrigen Nominale nur zu einem Male. Die Erklärung für diese merkwürdige Tatsache liegt wohl in den Worten Dupré's und Ouse-

ley's, daß die kleinen Nominale wenig vorkamen. Wahrscheinlich wurden sie nur in geringer Anzahl und nicht jedes Jahr heraus gebracht, so daß es schwer war, darüber genaue Nachrichten zu erhalten.

Wenden wir uns nun dem vorhandenen Münzmaterial zu, so scheint vor allen Dingen die erste Periode von Rabino ganz unnütz in zwei Unterabteilungen eingeteilt worden zu sein. Die einzigen Münzen Fatḥ ʿAlī's zu 180 grains (11,664 gr.), die ich kenne, sind die beiden Stücke des Britischen Museums n° 456 und 457, auf denen er noch Bābāḫān genannt ist (vgl. oben). Münzen von diesem Gewicht mit dem Namen Fatḥ ʿAlī sind mir nicht bekannt, ja, sogar eine Bābāḫān-Münze des Jahres 1212 (1797/8) aus Merāġa (Frähn, *NS.* 179 n° 1) wiegt bereits 10,34 gr., gehört also in die zweite numismatische Periode dieser Regierung, und dasselbe scheint mit der von Rabino, *Num. Chron.* 1911, 194 n° 24, edierten Münze aus Kāšān der Fall zu sein, denn ihr Gewicht, 12,8 grains (0,829 gr.) entspricht vollkommen dem von Scott-Waring angegebenen Nominal von 100 Dīnāren[1].

Wie die vielen auf uns gekommenen Riale der Jahre 1212 und 1213 zeigen, die ca. 10,5 gr. wiegen, ist der Anfang der zweiten Periode schon ins Jahr 1212 anzusetzen. Das von Dupré aufgestellte Münzsystem dieser Periode wird durch folgende Münzen bestätigt:

$^1/_2$ Riale, Sollgewicht 5,284 gr.: Rešt 1217 (5,21 gr. — Frähn, *NS.* 180 n° 76a), 1222 (5,15 gr. — Frähn, *NS.* 180 n° 163; 5,054 gr. — *Br. M.* n° 500; 4,98 gr. — *M.* 753 n° 284), 1226 (5,03 gr. — Frähn, *NS.* 368 n° 203aa).

$^1/_4$ Riale, Sollgewicht 2,624 gr.: Tebrīz 1225 (2,72 gr. — *M.* 755 n° 324; 2,55 gr. — *Er.* n° 324a; 2,507 gr. — *Br. M.* n° 507; 2,502 gr. — Frähn, *Rec.* n° 233), Kermān 1224 (2,416 gr. — *Br. M.* n° 504)[2].

---

1 Im *Pūl-i murde* -System von Kāšān würde diese Münze etwa einen Achtelrial ausmachen. Der *Rial-i zinde* war = 32 Šāhī von Kāšān, der *Rial-i murde* folglich $= \frac{162 \times 25}{32} =$ 126,56 grains (8,2 gr.). Ein Achtelrial = 15,82 grains = 1,025 gr.

2 Für die von Jaubert angegebenen Nominale zu 600 bzw. 250 Dīnāren (5,015 und 2,09 gr.) sind die meisten dieser Münzen zu schwer.

$^1/_8$ Riale, Sollgewicht 1,312 gr.: Iṣfahān 1222 (1,29 gr. — *M.* 753 n° 270), 1223 (1,309 gr. — *Br. M.* n° 502); 1225 (1,289 gr. — *Br. M.* n° 505; 1,283 gr. — *Br. M.* n° 506), 1226 (1,283 bis 1,296 gr. — *Br. M.* n° 509—512); Ḫūi 1226 (1,192 gr. — *Br. M.* n° 513), Šīrāz 1227 (1,262 gr — *Br. M.* n° 515), Qazwīn 1226 (1,211 gr. — *Br. M.* n° 514).

$1^1/_2$ Riale, Sollgewicht 15,745 gr.: Ganğa 1214 (15,162 gr., rund — *Br. M.* n° 491), 1215 (15,03 gr., oval — *M.* 749 n° 162).

Nun gibt es aber eine Reihe von Münzen, die ca. 2 gr. wiegen. Diese Stücke, die in Eriwān, Jezd und Nūḫī geprägt sind, passen absolut nicht in Rabino's Münzsystem und können nur als 5 Šāhīmünzen zu 250 Dīnāren (2,09 gr.) erklärt werden. Hierher gehören folgende Münzen: Eriwān 1217 (1,97 gr. — *M.* n° 206), 1224 (1,95 gr. — *M.* n° 310), 1226 (1,853 gr. — *Br. M.* n° 508), 1232 (2,07 gr. — *Er.* n° 339e), Jezd 1231 (2 gr. — Frähn, *Rec.* 502 n° 234), 1232 (1,879 gr. — *Br. M.* n° 520)[1], Nūḫī 1213 bis 1233 (*M.* 783—784).

Eine weitere Münze aus Eriwān vom Jahre 1227, die nur 1,06 gr. wiegt (*Er.* n° 329A), kann nur eine Naurūzmünze sein zu 156 Dīnāren, Sollgewicht 1,312 gr. Hierzu muß bemerkt werden, daß Dupré Eriwān zu den Städten rechnet, welche keine *Pūl-i murde* hatten, daß diese Münze also nicht als „tote" Münze erklärt werden kann.

Es ist sehr interessant zu konstatieren, daß diese 5-Šāhīmünzen in Städten geprägt sind, aus denen keine $^1/_2$- und $^1/_4$ Rialmünzen bekannt sind. Entschieden haben wir es hier mit verschiedenen Münzsystemen zu tun, welche wohl kaum in einer und derselben Stadt nebeneinander bestehen konnten. Da die auf uns gekommenen Münzen vergangener Jahrhunderte nicht immer das vom Münzgesetz geforderte Gewicht aufweisen — viele wurden von Hause aus zu leicht heraus gebracht, bei anderen läßt die Erhaltung zu wünschen übrig — ist es bei Bestimmung des Nominals manchmal recht schwer zwischen zwei mehr oder weniger zutreffenden Möglichkeiten die Wahl zu treffen. Hier ist die Frage von großer Wichtigkeit, nach was für einem Münz-

1 Die Münzen von Jezd könnten allenfalls $^1/_4$ *Rial-i murde* sein. Der *Rial-i zinde* war $27^1/_2$ Šāhī murde von Jezd wert. Der *Rial-i murde* wog also 147,27 grains (9,542 gr.). $^1/_4$ davon = 36,8 grains = 2,384 gr.

system die übrigen aus der betreffenden Prägstätte hervorgegangenen Münzen geprägt sind. Befolgt man diesen Grundsatz, dann können die beiden oben aufgeführten Münzen von Rešt der Jahre 1222 und 1226, die ihrem Gewicht nach auch 600-Dīnārmünzen sein könnten, nur 1/2 Riale (625 Dīnāre) sein, denn an einem und demselben Orte konnten unmöglich gleichzeitig Münzen zu 625 und zu 600 Dīnāren geprägt werden, es sei denn, daß sie deutliche äußere Merkmale aufwiesen, durch die ihr Wert gekennzeichnet wäre.

Aus demselben Grunde halte ich auch die Rešter Münze des Jahres 1214, die bloß 1,02 gr. wiegt (*M.* 748 n° 136) für einen Achtelrial. Die ovale Münze von Ganǧa des Jahres 1215, welche 0,75 gr. wiegt, möchte ich für eine 100 Dīnārmünze erklären (*M.* n° 163).

Wie aus dem Vorstehenden zu ersehen ist, herrschte in den verschiedenen persischen Städten auch in dieser Zeit keine Einigkeit inbetreff der Einteilung des Rials. Wenn diese Tatsache von Rabino auch nicht hervorgehoben worden ist, so hat er in Hinsicht auf einen Münzhof doch diese Eigentümlichkeit wohl erkannt. Da alle Münzen von Penāhābād, die wir kennen, etwas über 4 gr. wiegen, hat er, unbekümmert um seine sonstigen Aufstellungen, für diese Stadt diese Münzeinheit angenommen. Da, wie Rabino zu berichten weiß, die halbe Qrānmünze, als sie eingeführt wurde, Penābād genannt wurde, ist es sehr wahrscheinlich, daß solche Münzen in dieser Stadt schon früher geprägt wurden. Dupré erwähnt gleichfalls diese Münzeinheit, sagt aber nicht, daß sich die Prägung dieses Nominals auf irgendeine einzelne Stadt beschränkte. Ich glaube daher ein volles Recht zu haben die Münze von Kermānšāhān 1231 (*Br. M.* n° 516a) auch als 500 Dīnārstück anzusehen[1].

Schwierig ist es, das Nominal der vier kleinen Münzen von Ṭeherān zu bestimmen, die dieser Periode angehören. Sie sind in den Jahren 1212 (Frähn, *NS.* 368 n° 232a), 1213 (*Br. M.* n° 489 und Frähn, *NS.* 368 n° 232b) und 1231 (*Er.* n° 332b) geprägt und wiegen 1,12; 1,684; 1,81 und 1,15 gr. Die beiden

---

1 Sie könnte auch ein 1/4 *Rial-i murde* darstellen. Der *Rial-i murde* von Kermānšāhān wog 253 grains (16,394 gr.), ein 1/4 Rial = 62 1/4 grains (4,023 gr.).

schwereren Münzen sind gehenkelt. Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich alle vier Münzen für Achtelriale erkläre.

Aus der dritten Periode mit dem Rial zu 144 grains (9,33 gr.) kennen wir:

zwei Halbrialmünzen: Māzanderān 1233 (4,53 gr. — *M.* 755 n° 350) und Qazwīn 1235 (4,45 gr. — *M.* 909 n° 367a);

vier Münzen, welche Achtelriale sein müssen: Iṣfahān 1234 (1,14 gr. — *Er.* n° 360e), Eriwān 1235 (1,17 gr. — *Er.* n° 367b), Ṭeherān 1234 (1,17 gr. — Frähn, *Rec.* 502 n° 235) und 1238 (1,11 gr. — *M.* 950 n° 381a); und

zwei Münzen, die wohl als zu leicht ausgebrachte Viertelriale anzusehen sind: Tebrīz 1233 (1,78 gr. — *M.* 754 n° 294) und 1237 (1,62 gr. — *Er.* n° 375b).

Die Münze Ḫūi 1236 (*M.* 756 n° 373), die nur 3,05 gr. wiegt, ist ganz entschieden nach 1241 mit alten Stempeln geprägt und stellt eine halbe Qrānmünze dar. Da wir aus dieser Zeit keine Nachrichten über das Vorhandensein von *Pūl-i murde* haben, ist es unmöglich, diese Münze anders, als auf die angegebene Art, zu erklären.

Die Münzen der vierten Periode, 1241—50 (1825—34), bieten hinsichtlich ihres Nominals keine Schwierigkeiten und brauchen daher nicht einzeln aufgezählt zu werden. Wir kennen den Qrān, Halb- und Viertelqrāne. Der Qrān wiegt 108 grains (6,998 gr.)

Nur aus Mešhed sind einige ganz merkwürdige Stücke bekannt. Dem Gewicht nach sind es nach dem Münzfuße der zweiten Periode (1212—31) geprägte Riale, die auf ihnen angebrachten Jahreszahlen, 1242 und 1246, zeigen aber, daß sie einer späteren Zeit angehören. Da, soviel ich weiß, aus der Zeit 1232—41 keine Riale, aus der Zeit 1241—50 keine Qrāne aus Mešhed bekannt sind, könnte man annehmen, daß der alte Münzfuß der Jahre 1212—31 in Mešhed bis zum Ende der Regierung Fatḥ ʿAlī's beibehalten wurde. Außer diesen Münzen mit deutlichen Jahreszahlen (1242 — Frähn, *NS.* 185, n° 237 uu; 1246 — *M.* 758 n° 420; *Er.* 419a), gibt es aber noch welche mit unpassenden Jahreszahlen 1267 und 1269 (*Er.* 421 d, e) und mit ganz unverständlichen Zeichen an Stelle der Jahreszahl (*Er.* 367A), endlich solche, die ganz undatiert sind (*Er.* 421 f, g, h, i). Diese letzteren, die 9,66—10,06 gr. wiegen, haben zum Teil stark entstellte Legenden und sehen sehr barbarisch aus. Der

Typus dieser Münzen entspricht in den meisten Fällen demjenigen der zweiten und dritten Periode mit / فتحعلى / قاجار / شاه / السلطان بن / السلطان بن auf der Vs. und der Ortsangabe auf der Rs. Nur zwei der gut datierten Stücke haben die Vs. der vierten Periode سكه فتحعلى شه / خسرو صاحبقران. Dazu aber eine ganz originelle Rs.: عليه السلام / ب / ضر امام رضا / مشهد (9,12 gr. — Frähn, *NS.* 185 n° 237 uu; 8,98 gr. — *M.* n° 420). Im Vergleich zu den übrigen Münzen dieser Zeit machen diese Münzen einen so merkwürdigen Eindruck, daß die Annahme gestattet zu sein scheint, sie wären eigens für die Wallfahrer hergestellt und weniger als Handelsmünzen, wie als eine Art von Erinnerungsmedaillen an die Wallfahrt gedacht. Vgl. Rabino, *Coll. de la Revue du Monde Mus.* p. 20—21.

Fassen wir die Ergebnisse der obigen Ausführungen kurz zusammen, so erhalten wir folgendes Bild der Silberprägung unter Fatḥ ʿAlī:

1. J. 1212. Münzfuß: 1000 Dīnāre wiegen 180 grains (11,664 gr.). Bekannt sind nur die beiden schon oben (S. 157) erwähnten Doppelrupien aus Ṭeherān und Šīrāz mit dem Namen Bābāḫān.
2. J. 1212—31. Der Rial von 1250 Dīnāren wiegt 162 grains (10,497 gr.). Außer ihm wurden geprägt: Halb-, Viertel- und Achtelriale in Rešt, Tebrīz, Kermān, Iṣfahān, Ṭeherān, Ḫūi, Širāz und Qazwīn. — 250 Dīnārmünzen in Eriwān, Jezd und Nūḫī. — 100 Dīnāre in Ganǧa. — 500 Dīnārmünzen in Penāhābād und Kermānšāhān.
3. J. 1232—40. Der Rial wiegt 144 grains (9,33 gr.). Außer ihm wurden geprägt Halb-, Viertel- und Achtelriale in Māzanderān, Qazwīn, Tebrīz, Iṣfahān, Eriwān, Ṭeherān.
4. J. 1241—50. Der Qrān (1000 Dīnāre) wiegt 108 grains (6,998 gr.). Geprägt wurden ganze, halbe- und Viertel-Qrāne.

Während die Angaben über Fatḥ ʿAlī's Silberprägung in Rabino's Tabelle ganz klar und einfach sind, enthält der Teil dieser Tabelle, der den Goldmünzen gewidmet ist, mehrere Inkonsequenzen und Widersprüche. die in keinerlei Weise mit dem harmonieren, was der Verfasser auf S. 16—17 seiner Arbeit über die Goldmünzen Fatḥ ʿAlī's aussagt. Hier ist aber nur ganz

kurz das Gewicht der Goldmünzen während der verschiedenen Etappen ihrer Entwicklung angegeben, nicht aber die Jahre, in denen die Veränderungen stattfanden, angeführt, so daß der Leser doch keine rechte Vorstellung von den Münzverhältnissen unter Fatḥ ʿAlī gewinnen kann, zumal auf der detaillierteren Tabelle, p. 14, ganz unverständliche Zeitabschnitte angegeben sind.

Wie die zeitgenössischen Berichte zeigen, war das System der Goldmünzen Fatḥ ʿAlī's viel einheitlicher und weniger kompliziert, als das der Silberprägung. Wie wir gesehen haben, kennt Jaubert nur den Tōmān und den halben Tōmān, Ouseley, II 493, außerdem noch den Vierteltōmān, Scott-Waring — nur den Tōmān und eine Münze zu 4000 Dīnāren. Dupré, II 475, erwähnt neben dem Tōmān den Goldšāhī zu 7 Noḫūd[1] (21 grains = 1,36 gr.), der zum Neujahrsfest ausgegeben wurde.

Im Ganzen sind sechs Perioden zu unterscheiden:

1. Von 1212—1219 (1798—1804) wiegt der Tōmān 96 grains (6,22 gr.).

Wir kennen Tōmāne und halbe Tōmāne. Außerdem fällt in diese Zeit eine ganz kleine (11 mm) Münze von Ganǧa 1217, die nur 1,13 gr. wiegt (Frähn, *NS.* 183 n° c 233). Diese Münze ist nach Dupré's Angabe für einen Naurūzšāhī zu leicht und scheint mir nur als ein halber-Kerīmḫānī, also als 2000-Dīnārstück, erklärt werden zu können. Die Eremitage besitzt noch eine zweite kleine Goldmünze (12 mm), die in Kāšān im J. 1165 (1752) auf den Namen des Imāms ʿAlī Riḍā geprägt worden war (*M.* 735 n° 374). Sie wiegt 1,15 gr. und kann, der Zeit nach, in der sie ausgegeben wurde, nur ein $^1/_8$Muhr-Ašrafī, also ein halber-Kerīmḫānī sein.

2. Von 1220—1224 (1805—09) wiegt der Tōmān 90 grains (5,882 gr.). Ich kenne nur vier Tōmānmünzen, die diesem Gewicht entsprechen: Tebrīz 1221 (*M.* 1059 n° 249 b), 1223 (*M.* 754 n° 291), Kāšān 1221 (Frähn, *NS.* 177 n° 127) und Jezd 1220 (*M.* n° 237) und eine Vierteltōmānmünze aus Iṣfahān 1222 (1,41 gr. — *M.* n° 265) und an großen Werten eine 3-Tōmān-

1 Dupré II, 475 zufolge wog der Tōmān zu seiner Zeit (also 1809 = 1224) — 28 Noḫūd (d. i. 84 grains), früher — 30 und 32 Noḫūd (90 und 96 grains). Diese Gewichtsangaben stimmen also genau mit dem überein, was die vorhandenen Münzen lehren.

münze Tebrīz 1222 (17,4 gr. — *M.* 909 n° 265a) und ein 5-Tōmānstück Ṭeherān 1221 (28,8 gr. — *M.* 909 n° 249a)[1].

In dieselbe Zeit fallen drei Münzen von Tebrīz 1220 (2,39 gr. — *Br. M.* n° 463), 1224 (2,26 gr. — *Br. M.* n° 465 und 2,25 gr. — *Er.* 306a), die für ½-Tōmāne zu leicht, für Viertel-Tōmāne zu schwer sind. Ich glaube darin die von Scott-Waring angegebenen Kerīmḫānī zu erkennen.

3. J. 1224—1227 (1809—12). Der Tōmān wiegt 84 grains (5,442 gr.). Bekannt sind Tōmāne aus Qazwīn 1224 (5,22 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 132), Kāšān 1224 (5,37 gr. — *M.* 754 n° 306; 5,23 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 133), Jezd 1224 (5,41 gr. — *M.* n° 305) und Tebrīz 1225 (5,36 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 135), ein Halb-Tōmān aus Tebrīz 1225 (2,726 gr. — *Br. M.* n° 466). und 5-Tōmānstücke aus Tebrīz 1226 (26,97 gr. — *M.* 909 n° 329a) und Ṭeherān 1224 (26,82 gr. — *M.* 909 n° 304a) und 1227 (26,81 gr. — *M.* 909 n° 330a).

4. J. 1227—28/32 (1812—1813/17). Der Tōmān wiegt 75 grains (4,859 gr.). Wir kennen Tōmāne aus Iṣfahān 1228 (4,807 gr. — *Br. M.* n° 468;) 1229 (4,78 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 141), Šīrāz 1228 (4,76 gr. — *Br. M.* n° 470) und Tebrīz 1232 (4,78 gr. — *M.* n° 335) und ein 5-Tōmānstück aus Iṣfahān 1227 (23,87 gr. — *M.* 909 n° 330b).

5. 1228/32—1244 (1813/17 — 1828/9). Der Tōmān wiegt 72 grains (4,665 gr.). Bekannt sind viele Tōmāne, aber nur ein Halb-Tōmān, Tebrīz 1232 (2,15 gr. — *M.* n° 336), ein 3-Tōmānstück, Zenǧān 1239 (13,724 gr. — *Br. M.* n° 477) und zwei 50-Tōmānmünzen, Tebrīz 1240 (229, 63 gr. — *M.* 909 n° 390a) und 1242 (229,60 gr. — *M.* 909 n° 408a).

Im Jahre 1232 (1817) wurde die in den 1220er Jahren sehr flau betriebene, in einigen Münzhöfen scheinbar gänzlich eingestellte Münzprägung wieder mit Eifer aufgenommen. Wie die vorhandenen Münzen zeigen, kamen jetzt auch einige Stempel in Gebrauch, die schon früher hergestellt, aber wahrscheinlich in den 1220er Jahren wenig oder garnicht gebraucht worden waren. Ich kenne folgende offenbar mit alten Stempeln geprägte Münzen: Iṣfahān 1222 (4,55 gr. — *Br. M.* n° 464), 1228 (4,15 gr. —

1 Im Katalog sind diese beiden Münzen fälschlich als Tebrīz 1223 und Tebrīz 1221 verzeichnet.

M. 755 n° 332) und Kermānšāhān 1225 (4,55 gr. — Frähn, *N.S.* 177 n° 136)[1].

Außerdem haben wir einige Tōmāne: Ṭeherān 1228 (4,32 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 140), Rešt 1228 (4,65 gr. — Frähn, *NS.* 177 n° 139) und Šīrāz 1229 (4,54 gr. — Fr., *NS.* 177 n° 142), deren Gewicht zeigt, daß sie nach dem im Jahre 1232 allgemein angenommenen Münzfuß (4,665 gr.) geprägt sind. Diese Münzen könnten auch mit alten Stempeln geprägt sein, wahrscheinlicher scheint mir aber zu sein, daß der neue Münzfuß, der sich ja sehr wenig vom vorhergegangenen unterscheidet, in verschiedenen Städten in verschiedenen Jahren eingeführt wurde, in Ṭeherān und Rešt also schon im Jahre 1228, in Šīrāz im Jahre 1229, in Tebrīz jedenfalls nicht vor 1232.

6. J. 1246—1250. Der Tōmān wiegt nur 54 grains (3,498 gr.) Bekannt sind nur Tōmāne: Iṣfahān 1246 und 1248/9 (Frähn, *NS.* 186 n° 237,7a und 237,8, *Br. M.* n° 484, pl. XIV); Ḫūi 1246 (*Er.* 418c); Qazwīn 1246 (*Br. M.* n° 481), Kermān 1248, Ṭeherān 1249, Rešt 1250 (*Br. M.* n° 483, 485, 486) und Hamadān 1246, 1250 (*Br. M.* n° 482, 487).

An großen Goldmünzen Fatḥ 'Alī's erwähnt Rabino nur ganz kurz Stücke zu 5 und 6 Tōmān aus der Zeit 1214—27 und 3, 4, 5, 6 und 50 Tōmānmünzen aus der Zeit 1228—46. Leider gibt er weder die genauen Jahre noch die Städte an, in denen diese Münzen geprägt sind. Münzen zu 4 und 6 Tōmān sind mir nie vorgekommen. Das 6 Tōmānstück der ersten

---

1 Die Münze Eriwān 1213 (4,55 gr. — Frähn, *NS.* 176 n° 90) paßt ihrem ganzen Aussehen nach nicht in eine so frühe Zeit. Der Typus der Vs., mit شاه قاجار in einer Zeile, kommt sonst erst vom Jahre 1217 an vor. Ebensowenig paßt zum J. 1213 der breite Rand und die feinen Schriftzüge auf beiden Seiten. Es muß daher ١٢١٣ für ١٢٣١ stehen und die Münze im J. 1231 geprägt sein.

Einen anderen Fall vom Gebrauch alter Stempel haben wir in zwei mit einem und demselben Stempelpaar geprägten Goldmünzen, Māzanderān 1181 (Frähn, *NS.* 159 n° vv 208 und *M.* 737 n° 38), welche 3,84 und 3,94 gr. wiegen. Wollte man die auf diesen Münzen angegebenen Jahreszahlen ernst nehmen, dann stände man auch hier vor einem Nominalrätsel. Aber die ganze Sache löst sich in Wohlgefallen auf, wenn man den Gebrauch alter Stempel annimmt. Zu erwähnen wäre noch in diesem Zusammenhang, daß die Eremitage einen Rial aus Merāġa mit dem Namen Bābāḫān besitzt, auf dessen Rs. die Jahreszahl 1214 steht (*M.* 749 n° 144), was doch selbstverständlich nur durch den Gebrauch eines alten Stempels erklärt werden kann.

Reihe, das 443,65 grains wiegt, ließe sich auch als eine nach dem Münzfuß der Jahre 1220—24 geprägte 5 Tōmānmünze erklären. Das 5 Tōmānstück derselben Reihe, welches 368,50 grains wiegt, ist jedenfalls nach dem Münzfuß der Jahre 1227—28 geprägt. Die Münzen der zweiten Reihe scheinen alle nach dem Münzfuß des Jahres 1232 geschlagen zu sein und können nach den von Rabino genannten Jahren nicht anders als auf die von diesem Gelehrten angegebene Weise erklärt werden[1].

Wenn es mir im Vorstehenden auch nicht gelungen ist, alle Rätsel zu lösen, die uns das gegenwärtig vorliegende Münzmaterial bietet — wichtig ist vor allem die Frage, was für eine Münze Scott-Waring mit dem Tiflīsī gemeint hat, — so glaube ich doch durch meine Ausführungen das Verständnis der persischen Münzen der behandelten Zeit etwas gefördert zu haben. Zur Veranschaulichung der Ergebnisse, zu denen ich gelangt bin, gebe ich zum Schluß zwei Tabellen, in denen ich die Veränderungen, die die persischen Nominale in der in Frage kommenden Zeit durchgemacht haben, noch einmal vorführe.

---

1 Um eine andere Erklärung vorbringen zu können, ist es notwendig, die in Frage kommenden Stücke selbst zu sehen oder wenigstens genau zu wissen, in welchen Jahren und Städten sie geprägt sind.

(Fortsetzung folgt.)

Goldmünzen	500 000	300 000	200 000	100 000	50 000	30 000	20 000	10 000	6000	5000	4000	3000	2500	2000	1800	1500D
1101 = 1690							720 46,64									
1130 = 1718															54 3,498	
1151 = 1738									171 11,08			85,5 5,54				42,75 2,768
1182 = 1768								171 11,08		85,5 5,54			42,75 2,768			
1200 = 1786		4500 291,5										45 2,915				
1206 = 1791	6300 408,24		2520 163,28	1260 81,64			252 16,328	126 8,164		63 4,08			31,5 2,04			
1212 = 1797								96 6,22		48 3,11				19,2 1,24		
1220 = 1805					450 29,15	270 17,496		90 5,832			36 2,332		22,5 1,457			
1224 = 1809					420 27,2			84 5,442		42 2,72						
1227 = 1812					375 24,3			75 4,859								
1228 = 1813	3600 233,2							72 4,665		36 2,332						
1246—50 = 1830—34								54 3,498								

Silbermünzen	1875	1250	1000	750	625	500	400	375	312,5	300	250	200	156	125	100	50D.
1101 = 1690			570			285						114			57	28,5
			36,93			18,46						7,387			3,693	1,846
1130 = 1718												84			42	21
												5,442			2,72	1,36
1152 = 1739			360			180						72			36	18
			23,32			11,664						4,665			2,332	1,166
1167 = 1754						180						72				18
						11,664						4,665				1,166
1180 = 1766						144					72	57,6				
						9,330					4,665	3,73				
1188 = 1774				180				90		72	60	48			24	12
				11,664				5,832		4,665	3,888	3,11			2,555	0,777
1199 = 1785			192			96					48	38,4			19,2	
			12,441			6,22					3,11	2,488			1,244	
1212 = 1797			180				72					36				
			11,664				4,665					2,332				
1212—32 =		162			81				40,5				20,25			
1798—1816		10,497			5,248				2,624				1,312			
1212—32 =		162									32,25					
1798—1816 Eriwān. Jezd. Nūḫi		10,497									2,09					
1212—32 =	243	162				65									12,9	
1798—1816 Penāhābād, Kermānšāh	15,745 Ganğa	10,497				4,211									0,8	
1232 = 1817		144			72				36				18			
		9,33			4,665				2,332				1,166			
1241—50 =			108			54					27			13,5		
1825—34			6,998			3,498					1,749			0,874		

Die erste Zahl gibt das Gewicht in englischen grains, die zweite in Grammen an.

BEITRÄGE ZUR GESELLSCHAFTSORDNUNG DER ARABISCHEN BEDUINENSTÄMME.

VON

E. BRÄUNLICH.

(Fortsetzung und Schluß)

Den zersetzenden Kräften im Stammesleben stehen retartierende Momente gegenüber, die im Bewußtsein der Beduinen wirksam einer allzuraschen Auflösung entgegenarbeiten. Geht auch unter dem Einfluß einer oder mehrerer der oben skizzierten Ursachen die Kohäsion des Stammes verloren, so kann man doch weiterhin — wenn wir das Wort nicht im physikalischen Sinne pressen wollen — von dem Bestehenbleiben einer Adhäsion der Stammesteile reden. Die Abgewanderten behalten Kenntnis von der ursprünglichen Heimat, selbst wenn sie weit entfernt liegt[1], wie auch die Zurückgebliebenen den Exodus ihrer Stammesangehörigen nicht leicht vergessen werden. Auch Spaltungen, die auf Grund innerer Unstimmigkeiten erfolgt waren, werden im Falle äußerer Gefahr durch einen Burgfrieden überbrückt[2].

Für die Art des Zusammenhalts ehemaliger Stammeinheiten selbst nach sehr langer Trennung verweist A. Kennett[3] auf die Ḥuwēṭāt. Sie sind in vier geographisch geschiedene Abteilungen gespalten: a) im nordwestlichen Ḥiǧāz[4], b) auf dem Sinai[5], c) in Ägypten nordöstlich Kairo und d) als Fellāḥen bei Ṭanṭa. Ein fester Kontakt zwischen den vier Gruppen besteht längst nicht mehr, aber alle wissen von der Verwandtschaft miteinander, und ein Flüchtling der einen Abteilung würde nach

1 Musil, *Arabia Petraea* III 27.

2 S. oben S. 98; 108.

3 *Bedouin Justice*, S. 16.

4 S. oben S. 94.

5 Von Ismāʿīlīje bis Wādī Ġarandel.

Kennett's Ansicht auf Aufnahme und Unterstützung bei jeder der anderen unbedingt rechnen können.

Persönliche Beziehungen zu dem Heimatstamm bleiben auf beiden Seiten lebendig. Als Musil von den Ruwalā zu ihren Feinden, den ʿAmārāt, gehen will, empfiehlt ihm der Emīr en-Nūrī b. Šaʿlān, an dessen Aufrichtigkeit dem österreichischen Forscher gegenüber nicht gezweifelt werden kann, als Führer einen Sklaven mitzunehmen, der unter den ʿAmārāt geboren und aufgewachsen war, damals aber unter den Ruwalā lebte. Diesen hielt er wegen seiner alten Bekanntschaft für besonders geeignet. Ich möchte vermuten, daß Nūrī doch die Psyche seiner Beduinen besser kannte als Musil, der in dem Faktum des Stammeswechsels des Sklaven gerade eine Gefahr für seine Reise in dessen Begleitung erblickte und ihn, zugleich allerdings im Hinblick auf seine Lohnansprüche, ablehnte[1].

Für die Zähigkeit der Tradition über die ehemalige Heimat mag das Beispiel der Benī Ṣaḫr dienen. Sie wohnten einstmals im Ḥiǧāz zwischen Medā'in Ṣāleḥ, el-ʿUlā und Taimā'[2], rückten jedoch schon vor dem Jahre 1500 nordwärts nach Transjordanien, wo sie schließlich ihre heutigen Sitze einnahmen[3]. Trotz des langen seither verflossenen Zeitraumes ist die Tradition darüber noch bei den Ausgewanderten lebendig; aber auch die zurückgebliebenen Einwohner von Tebūk wissen noch heute, daß sie Benī Ṣaḫr sind und betrachten deren Unterstamm, el-Kaʿābene, als ihre Verwandten[4].

Einen praktischen Gebrauch von der Verwandtschaft mit den im Neǧd verbliebenen Stammesgenossen machte der Ṭaiji'it al-Mufarriǧ b. Daǧfal b. al-Ǧarrāḥ (gest. 404/1013—1014)[5], der als fāṭimidischer Wālī von er-Ramle mehrfach in Konflikt mit der Kairiner Regierung geriet und hilfesuchend zu den

1 Musil, *Arabia Deserta*, S. 22 f.

2 Dort kennen sie noch al-Hamdānī (ed. D. H. Müller) Bd. I S. 131; Jāqūt (ed. Wüstenfeld) Bd. III S. 638.

3 Vgl. oben S. 77 f. Das Datum auf Grund der Anm. 4 bei R. Hartmann, *Das Tübinger Fragment der Chronik des Ibn Ṭūlūn*, Berlin 1926, S. 14 der Einzelausgabe.

4 Doughty, Bd. I S. 72; 529.

5 E. de Zambaur, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hannover 1927, S. 102, wo jedoch fälschlich al-Mufarriǧ und Daǧfal zusammengeworfen sind.

Ṭaiji' des Neǧd floh, wo er Unterstützung erhielt, bis er von den Fāṭimiden wieder in sein Amt eingesetzt wurde[1]. Dabei war die Abwanderung der syrischen Ṭai nach Norden zum mindesten 8 Jahrzehnte vorher erfolgt.

Eine edle Betätigung stammesmäßigen Korpsgeistes übten die Belī und Ḥuwēṭāt im Jahre 1898. Infolge einer Hungersnot an der arabischen Küste des Roten Meeres waren die dortigen Teile dieser Stämme in große Bedrängnis geraten. Einige ihrer Šēḫe zogen daraufhin zu ihren Stammesgenossen[2] in Ägypten und erbaten und erhielten trotz der seit Jahrhunderten abgebrochenen direkten Beziehungen beträchtliche Unterstützung an Geld und Getreide für ihre Leute[3].

Wie sehr dieser nach Abtrennung einzelner Teile weiter wirkende Zusammenhalt eines Stammes dem arabischen Geiste gemäß ist, kann man daraus ersehen, daß wir auch aus der vorislamischen Geschichte, der *Aijām*-Literatur, zahlreiche Fälle dieser Art zusammenstellen könnten. Es genüge hier ein Hinweis auf die von Procksch[4] betonte, plötzlich wieder in Erscheinung tretende Solidarität von al-Ḥāriṯ b. ʿUbād und von Ḥuṣain b. Ḍamḍam mit ihren Stämmen, nachdem sie sich vorher von den Stammesangelegenheiten losgesagt hatten. Sehr charakteristisch ist ferner die Weigerung der Saʿd b. Zaid Manāh von den Tamīm vor der Schlacht von Šiʿb Ǧabalah, gegen die ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿah von den Hawāzin zu Felde zu ziehen, da sie behaupteten, daß ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿah auch von Saʿd b. Zaid ab-

1 Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus* ed. H. F. Amedroz, Leiden 1908, S. 51.

2 Vgl. oben S. 105 f.; 182.

3 Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Bd. II S. 83, Anm. — Bei Beurteilung dieser Nachricht darf man indes nicht übersehen, daß die gegenseitige Hilfeleistung eine allgemein verbreitete Beduinentugend ist, auch Fremden gegenüber, vgl. die interessante Bemerkung bei Ējūb Ṣabrī, Bd. III S. 370: بر قبيله تماميله وياخود قبيلەنك بعض افرادى اميرك ويا سائر بر جابرك بلاى غارتنه دوچار اولەرق الندە، آووجندە بر شئى قالماز ايسه اولوقت جوارده بولنان عربان قبائلنه طاغيلوب آنلردن استعانه واستنقدار وآنلر دخى اقتدارلرينه كوره دوه، قويون، كچى كبى شيلر اعطاسيله بونلرى اقدار ايدرلر.

4 *Blutrache*, S. 30, Anm. 1.

stamme, seine Nachkommenschaft also ihr Bruderstamm wäre[1].

In der Lebendigerhaltung der Tradition über die Heimat und die Stammesbrüder, in der Adhäsion, die dem Stamme noch lange nach der Spaltung eignet, und in der Leichtigkeit, mit der abgerissene Bande zwischen Verwandten wieder angeknüpft werden, liegt etwas von dem Ahnenstolz und dem starken Selbstbewußtsein, das den Araber und besonders den Beduinen immer ausgezeichnet hat. Es ist aber nicht nur kindlich-subjektive Eitelkeit, wie sie häufig dem literarischen *faḫr* zugrunde liegt, sondern es drücken sich darin die Gebundenheit des Arabers in seiner Gesellschaftsform und die stillschweigend respektierte objektive Überlegenheit dessen aus, der als *aṣīl*, d. h. von edler Abstammung, anerkannt ist. Bildet vornehm-würdiges Auftreten das notwendige Korrelat des *aṣīl*-Bewußten für den Träger, so äußert sich die Anerkennung der Umwelt in der allgemeinen Achtung, die man einem Manne von angesehener Herkunft entgegenbringt. Es sind keineswegs immer die reichsten Individuen oder Familien, die am höchsten geachtet werden, sondern diejenigen, deren Stammbaum weit hinaufreicht und auf einen berühmten Vorfahren zurückgeht. Ebensowenig sind Stämme etwa bloß deswegen angesehen, weil sie zahlreich sind oder kriegerisch erfolgreich. Manche unterliegen einer traditionellen Geringschätzung, andere erfreuen sich auch dann noch einer weitverbreiteten Achtung, wenn sie durch militärische Niederlage zur politischen Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind[2]. So konnte die alte Emīr-Familie der Benī Ḥāriṯa (Ibn Turabāi), die ihren glänzenden Aufstieg aus der Zeit Sultan Selīm's I. datiert[3], lange nachdem sie ihre Bedeutung eingebüßt hatte und als sie selbst schon in das Wādi-l-Ḥawāriṯ an der Küste nordwestlich von Ṭūl Karm zurückgedrängt war, noch immer eine gewisse Autorität über die selbständigen Stämme Belāwene und Zubēdāt ausüben[4].

---

1 *The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ* ed. A. A. Bevan, Leiden 1908/9, Bd. II S. 657, 8; 1064, 8 ff. 2 Vgl. auch Kennett, S. 22 f.

3 Ihr zeitweilig selbständiges Fürstentum lag im Gebiet Bēsān—Ǧēnīn—el-Leǧǧūn (Karte: Guthe).

4 Zu den Belāwene s. oben S. 106; die Zubēdāt gleichfalls im Wādi-l-Ḥawāriṯ.

Ṭaiji' des Neǧd floh, wo er Unterstützung erhielt, bis er von den Fāṭimiden wieder in sein Amt eingesetzt wurde[1]. Dabei war die Abwanderung der syrischen Ṭai nach Norden zum mindesten 8 Jahrzehnte vorher erfolgt.

Eine edle Betätigung stammesmäßigen Korpsgeistes übten die Belī und Ḥuwēṭāt im Jahre 1898. Infolge einer Hungersnot an der arabischen Küste des Roten Meeres waren die dortigen Teile dieser Stämme in große Bedrängnis geraten. Einige ihrer Šēḫe zogen daraufhin zu ihren Stammesgenossen[2] in Ägypten und erbaten und erhielten trotz der seit Jahrhunderten abgebrochenen direkten Beziehungen beträchtliche Unterstützung an Geld und Getreide für ihre Leute[3].

Wie sehr dieser nach Abtrennung einzelner Teile weiter wirkende Zusammenhalt eines Stammes dem arabischen Geiste gemäß ist, kann man daraus ersehen, daß wir auch aus der vorislamischen Geschichte, der *Aijām*-Literatur, zahlreiche Fälle dieser Art zusammenstellen könnten. Es genüge hier ein Hinweis auf die von Procksch[4] betonte, plötzlich wieder in Erscheinung tretende Solidarität von al-Ḥāriṯ b. ʿUbād und von Ḥuṣain b. Ḍamḍam mit ihren Stämmen, nachdem sie sich vorher von den Stammesangelegenheiten losgesagt hatten. Sehr charakteristisch ist ferner die Weigerung der Saʿd b. Zaid Manāh von den Tamīm vor der Schlacht von Šiʿb Ǧabalah, gegen die ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿah von den Hawāzin zu Felde zu ziehen, da sie behaupteten, daß ʿĀmir b. Ṣaʿṣaʿah auch von Saʿd b. Zaid ab-

1 Ibn al-Qalānisī, *History of Damascus* ed. H. F. Amedroz, Leiden 1908, S. 51.

2 Vgl. oben S. 105 f.; 182.

3 Von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, Bd. II S. 83, Anm. — Bei Beurteilung dieser Nachricht darf man indes nicht übersehen, daß die gegenseitige Hilfeleistung eine allgemein verbreitete Beduinentugend ist, auch Fremden gegenüber, vgl. die interessante Bemerkung bei Ējūb Ṣabrī, Bd. III S. 370: بر قبيله تماميله وياخود قبيله‌نك بعض افرادى اميرك ويا سائر بر جابرك بلاى غارتنه دوچار اوله‌رق الندهٔ آووجنده برشئى قالماز ايسه اولوقت جوارده بولنان عربان قبائلنه طاغيلوب آنلردن استعانه واستقدار وآنلر دخى اقتدارلرينه كوره دوه، قويون، كچى كبى شيلر اعطاسيله بونلرى اقدار ايدرلر.

4 *Blutrache*, S. 30, Anm. 1.

stamme, seine Nachkommenschaft also ihr Bruderstamm wäre[1].

In der Lebendigerhaltung der Tradition über die Heimat und die Stammesbrüder, in der Adhäsion, die dem Stamme noch lange nach der Spaltung eignet, und in der Leichtigkeit, mit der abgerissene Bande zwischen Verwandten wieder angeknüpft werden, liegt etwas von dem Ahnenstolz und dem starken Selbstbewußtsein, das den Araber und besonders den Beduinen immer ausgezeichnet hat. Es ist aber nicht nur kindlich-subjektive Eitelkeit, wie sie häufig dem literarischen *faḫr* zugrunde liegt, sondern es drücken sich darin die Gebundenheit des Arabers in seiner Gesellschaftsform und die stillschweigend respektierte objektive Überlegenheit dessen aus, der als *aṣīl*, d. h. von edler Abstammung, anerkannt ist. Bildet vornehm-würdiges Auftreten das notwendige Korrelat des *aṣīl*-Bewußten für den Träger, so äußert sich die Anerkennung der Umwelt in der allgemeinen Achtung, die man einem Manne von angesehener Herkunft entgegenbringt. Es sind keineswegs immer die reichsten Individuen oder Familien, die am höchsten geachtet werden, sondern diejenigen, deren Stammbaum weit hinaufreicht und auf einen berühmten Vorfahren zurückgeht. Ebensowenig sind Stämme etwa bloß deswegen angesehen, weil sie zahlreich sind oder kriegerisch erfolgreich. Manche unterliegen einer traditionellen Geringschätzung, andere erfreuen sich auch dann noch einer weitverbreiteten Achtung, wenn sie durch militärische Niederlage zur politischen Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind[2]. So konnte die alte Emīr-Familie der Benī Ḥāriṯa (Ibn Turabāi), die ihren glänzenden Aufstieg aus der Zeit Sultan Selīm's I. datiert[3], lange nachdem sie ihre Bedeutung eingebüßt hatte und als sie selbst schon in das Wādi-l-Ḥawāriṯ an der Küste nordwestlich von Ṭūl Karm zurückgedrängt war, noch immer eine gewisse Autorität über die selbständigen Stämme Belāwene und Zubēdāt ausüben[4].

---

1 *The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaḳ* ed. A. A. Bevan, Leiden 1908/9, Bd. II S. 657, 8; 1064, 8 ff. 2 Vgl. auch Kennett, S. 22 f.

3 Ihr zeitweilig selbständiges Fürstentum lag im Gebiet Bēsān—Ǧenīn—el-Leǧǧūn (Karte: Guthe).

4 Zu den Belāwene s. oben S. 106; die Zubēdāt gleichfalls im Wādi-l-Ḥawāriṯ.

Der kleine, bereits zur Seßhaftigkeit übergegangene Stamm el-ʿUbēdīje im Wādi-n-Nār östlich Bethlehem ist trotz seiner Armseligkeit und trotz der Aufgabe des Beduinentums noch heute wegen seiner vornehmen Abstammung von den Ğarm-Ṭai allgemein geachtet.

Es können sogar politisch Unselbständige, wenn sie vornehmer Abkunft sind, angesehener sein als ihre Beschützer. Dieser Fall findet sich bei den el-Ḥamājede, die den wenig geachteten es-Sauṭarīje[1] angeschlossen, in politischer Beziehung ihnen also untergeordnet sind.

Eine Sitte, die die Verteilung der Wertschätzung in interessanter Weise illustriert, hat sich bei den (palästinischen) Terābīn[2] erhalten. Diese standen, wie eine Reihe anderer Stämme, vom Ende des 17. bis zum ersten Drittel des 19. Jahrhunderts unter der Oberherrschaft der el-Uḥēdāt[3]. Letztere verloren aber die Hegemonie infolge eines Aufstandes gegen die Ägypter und sind seither zum Teil den Ğebārāt[4], zum Teil den Terābīn angeschlossen. Obwohl sie seit dieser Zeit ohne politische Bedeutung geblieben sind, stehen sie doch noch bei Fremden wie bei den Terābīn in hohem Ansehen. Zum Opferfest begeben sich die vornehmen Terābīn zu dem Šēḫ der Uḥēdāt, um ihm ihre Aufwartung zu machen[5].

Eng mit der Achtung, die vornehme Stämme und Familien auch nach ihrem Machtverfall noch genießen, hängt die Frage der Ebenbürtigkeit für Heiraten zusammen. Wie in alter Zeit sowohl von seiten des Mannes wie von seiten des Vaters des Mädchens streng auf die Gleichwertigkeit in Ansehen und Abstammung bei der Auswahl des Ehegatten geachtet wurde[6], so auch heute noch[7]. Die Ehe mit der Kusine oder einer Stammesangehörigen ist daher bei den Beduinen immer noch häufig[8].

---

1 Nahe bei Ramle. 2 S. S. 102, Anm. 3.

3 Um Ġazze. 4 Um ʿIrāq el-Menšīje.

5 Šuqair, *Taʾrīḫ Sīnā*, S. 116, sagt: احترامًا لمقامهِ ونسبه.

6 Goldziher, *Muh. Stud.* I 81 f.

7 Kennett, *Bed. Just.* S. 23.

8 Šuqair, S. 387: فاذا بلغ الرجل تخيّر واحدة من بنات عمه او من بنات قبيلته وقلما مال الى غيرهنّ. واذا مال تخير من الانساب كفوءًا لهُ فان احترام البدو للنسب عظيم.

Aber die Endogamie herrscht nicht ausschließlich, und für unsere Zwecke ist der Fall der Heirat unter verschiedenen Stämmen wichtiger. Da finden wir denn über die Frage der Ebenbürtigkeit, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, allgemein gültige Anschauungen. So würde es einer der soeben erwähnten Ḥamājede strikt ablehnen, seine Tochter einem Manne der Sauṭarīje, denen jene angeschlossen sind, zur Frau zu geben. Ebenso ist durch Herkommen den sogenannten el-Ǧebālīje auf dem Sinai das Konnubium mit den eṭ-Ṭawara trotz der politischen Beziehungen zu ihnen verwehrt, weil sie als Nachkommen von griechischen und ägyptischen Sklaven gelten[1], die Kaiser Justinian dem Sinaikloster geschenkt habe. Die nicht mehr sehr zahlreichen echten Ǧerāmene[2], denen die politische Führung des Stammes durch eine der ihnen angegliederten Gruppen längst abgenommen ist, verweigern noch heute ihren Mädchen die Ehe mit Angehörigen der herrschenden Šēḫfamilie.

Umgekehrt sind die Töchter aus alten vornehmen Stämmen sehr begehrt, so die der ʿUbēdīje (s. oben S. 186); und der mächtige Oberšēḫ der mesopotamischen Šammar, Ṣefūq, hatte ʿAmše, die Tochter des bedeutungslosen Ṭai-Šēḫs zur Frau erwählt[3], weil die Ṭai nach allgemeiner Anschauung von vornehmster Abstammung sind. Auch sein Sohn und Nachfolger Fāres heiratete wieder eine Ṭaijitin[4].

Hier ist der Ort, auf eine Eigentümlichkeit hinzuweisen, die für die Gesamtdarstellung der arabischen Stämme, wie sie bestehen, und für die Gegenwirkungen gegen völlige Auflösung ehemaliger Stämme oder Zweige gleich wichtig ist. Es ist die relative Häufigkeit des Auftretens exogener Šēḫfamilien. Mit den im folgenden gegebenen Beispielen sind die belegbaren Fälle nicht erschöpft, und da wir naturgemäß nur unter günstigen Umständen den fremden Ursprung einer Familie im Stamme nachweisen können, so haben wir also sicher noch mit einer wesentlich öfteren Wiederholung dieser Erscheinung zu rechnen. Natürlich sind es auch hier wieder in erster Linie die vornehmen,

---

1 Die Ǧebālīje wohnen in unmittelbarer Umgebung des Klosters: zu den Ṭawara vgl. S. 92. 2 S. S. 92.

3 Von Oppenheim, *Pers. Golf* II 62. — Der Name ist dort: عامشة geschrieben, er ist aber wohl eher: عُمْشاء (fem. zu أعمش).

4 Ibid. S. 63.

alten Familien, die bisweilen Zugang zur Šēḫwürde in einem fremden Stamme gefunden haben. Betrachten wir zuerst die syrischen Ṭai. Als eigener Stamm und unter dem Namen Ṭai in diesen Gegenden, wie wir wissen, seit Jahrhunderten verschwunden, haben sie doch an den verschiedensten Stellen in Palästina und Syrien Spuren als eine Art geachteter Oberschicht zurückgelassen. Als geschlossener Stamm hat sich einer ihrer Zweige, die Faḍl[1], bis in die Gegenwart erhalten. Obwohl der Stamm selbst viel fremdes Blut aufgenommen hat, leitet sich die Šēḫfamilie noch auf die alten Ṭai zurück und trägt den Emīr-Titel, den einst die Ējūbiden ihr verliehen hatten. Die oben S. 93 genannte Šēḫfamilie der Āl Faḍl, die Benī Nuʿair, haben nach dem Niedergang der Faḍl die Herrschaft über die Mawālī, eben denjenigen Stamm, der das Erbe der Faḍl als Herren der Syrischen Wüste antrat, gewonnen. Noch bis jetzt hat die Familie das Emirat über die Mawālī inne[2], ja Mitglieder dieses Hauses haben sogar die Oberšēḫwürde der mesopotamischen Šammar erlangt und damit ihren Einfluß auf den bedeutendsten Stamm im Nordosten des Beduinengebietes verpflanzt. Eine Seitenlinie der Emīrfamilie der Faḍl bekleidet das Amt des Oberšēḫs bei den el-Mawāsī nordwestlich von Tiberias. Ihre von den übrigen geschiedene *ḥamūle*, einfach *el-Amāre* „Emirat" geheißen, besteht nur aus zwei Zelten. Die Familie des Oberšēḫs der el-Mešāleḫa[3] behauptet gleichfalls, und anscheinend mit Recht, von den Fāʿūr — so ist der Name der Emīrfamilie der Faḍl — abzustammen, während die Mešāleḫe selbst dem alten Ǧuḏām-Stamm, Benī ʿUqba, angehören.

Bei den el-Ġawālije, einer der echten Gruppen der (palästinischen) Terābīn (s. S. 102), ist die Šēḫfamilie Abū Sitte, des gleichnamigen Unterstammes (und Zweiges), die auch das Amt des *ʿAqīd* für den Stamm bekleidet, exogen, und zwar stammt sie von den eṣ-Ṣaqr[4] ab, die ihrerseits aus dem Stamme Ǧuḏām hervorgegangen sind.

---

1 Sie wohnen fast seßhaft, aber in Zelten, im Ǧōlān, etwa in dem Dreieck: el-Qunēṭra—Banjās—Ḥūle-See.

2 Heute im Kreise Maʿarret en-Nuʿmān.

3 Wohnen in dem spitzen Winkel zwischen Zerqā und Jordan (eingezeichnet auf der Karte: Guthe).

4 Im Ġōr Bēsān (Karte: Guthe).

Der Belqā-Stamm ʿAbbād[1] rechnet sich zu den Ǧuḏām; er besitzt zwei Oberšēḫfamilien, von denen die eine, Ibn Ḥetlān genannt, von den Ǧerāmene[2] (also Ṭai) abstammt, während die andere, Abū Baqar, aus Ägypten eingewandert ist und dort die Emīrwürde trägt[3]. Endlich möge hier noch ein Bericht Jaussen's[4] über ein Ereignis aus dem Jahr vor seinen Beduinenstudien (1908)) erwähnt werden. Unter den Šerārāt[5] waren innere Zwistigkeiten ausgebrochen, die ein Mann aus dem „Ǧébāl"[6], namens Ḥāwī, geschickt ausnützte, um sich einzumischen und die Streitigkeiten zu schlichten, bis er schließlich als Šēḫ anerkannt wurde. Auch er stammt übrigens aus einer alten Familie. Wir gehen wohl nicht in der Annahme fehl, daß gerade interne Unstimmigkeiten und Eifersüchteleien öfter der tiefere Grund für die Wahl eines fremden Šēḫs geworden sind. Wir sind wohl auch geneigt, vergleichsweise an die rasche Anerkennung, die der Prophet Muḥammed in Medina gefunden hat, zu denken, aber wir dürfen dabei nicht vergessen, daß bei den modernen Beduinen so gut wie ausnahmslos die vornehme Abkunft für die Gewinnung des Šēḫamtes Vorbedingung ist. Das stammesgeschichtlich interessante Prinzip, das sich uns durch diese Betrachtung enthüllt, besteht in dem Weiterleben der führenden Familien bei einer Zersetzung der Stämme und in der langsam fortschreitenden Umklammerung der breiten Masse durch eine aristokratische Oberschicht.

Das Übergreifen privilegierter Familien auf fremde Stämme führt uns von dem Phänomen der Auflösung zu dem des Anwachsens oder des Entstehens neuer Stämme. Die Bildung eines Stammes kann natürlich innerhalb einer Reihe von Generationen durch Verzweigung der Nachkommenschaft eines Mannes rein

1 Zeltet um Māḥaṣ und ʿIrāq el-Emīr.

2 S. S. 92.

3 Vgl. al-Qalqašandī, *Nihājah*, S. 283. Die ägyptischen ʿUbēd, über welche die Ibn Baqar herschten, sind ihrerseits zwar auch Ǧuḏām, aber von einem andern Zweig, und für die ʿAbbād bleiben die Einwanderer natürlich in jedem Falle exogen.

4 *Coutumes*, S. 128.

5 Nördlich Taimā parallel der Ḥiǧāzbahn, s. Karten: Doughty u. Moritz.

6 Gemeint sind die von der nördlichen ʿAraba nach Osten ansteigenden Hügelketten.

auf somatischer Grundlage erfolgen. Diese Anschauung wird in der genealogischen Theorie festgehalten. Ihre Richtigkeit erleidet aber schwere Erschütterungen, wenn wir berücksichtigen, daß, wie wir schon mehrfach sahen, sich einzelne Familien oder ganze Zweige einem andern Stamm angeschlossen haben. In der Tat hat die Praxis zu allen Zeiten ein anderes Bild gezeigt, als die Theorie lehrte: Abstammung und genealogische Einordnung fallen nicht immer zusammen. Ergibt aber die Beobachtung des tatsächlichen Befundes der Volksbestandteile der Stämme die Verschiedenartigkeit ihrer Herkunft, die nur durch eine fiktive Genealogie zusammengehalten wird, so erhebt sich die Frage, wie diese verschiedenen Elemente zusammengewachsen sind. Treten wir dieser Frage näher, so erkennen wir alsbald, daß nicht nur bei den durch Anwachsen vergrößerten, sondern auch bei neuentstehenden Stämmen ein geschlossener Grundstock der Bevölkerung vorhanden ist, der sich deutlich von den sekundären Bestandteilen abhebt. Dieser Grundstock liebt es, nicht als etwas neues aufzutreten, sondern sich bewußt als Fortsetzung eines älteren Stammes auszugeben und so etwas wie die Rolle einer Traditionskompagnie zu spielen. In dieser Lage waren einst die Ṣuḫūr el-Ġōr[1] und Ṣuḫūr el-ʿAlā[2]. Diese sollten als die eigentlichen Benī Ṣaḫr im engeren Sinne angesehen werden, da sie den Namen und die Tradition des alten Ṭai-Stammes dieses Namens[3] fortführten. Heute gelten sie dagegen als ein verselbständigtes Absprengsel des bekannten großen Beduinenstammes Benī Ṣaḫr in Transjordanien, nur daß sie mit diesen den Konnex verloren hätten. Diese Benī Ṣaḫr bestehen aus zwei Abteilungen, den eṭ-Ṭūqa und el-Kaʿābene, die weder untereinander noch im ganzen mit den Ṣuḫūr el-Ġōr oder Ṣuḫūr el-ʿAlā blutsverwandt sind[4]. Bei dem Zusammenwachsen der drei Abteilungen zu einem Stamm haben Ṭūqa und Kaʿābene die gemeinsame Benennung Benī Ṣaḫr von dem Namen des Grundstocks angenommen und ihn auch nach der wiedererfolgten Trennung von dem Grundstock beibehalten. Die Ursprungslegende der Ṭūqa spiegelt[4] noch in

1 Bei eš-Šūne am Ausfluß des Jordans aus dem Tiberias-See.
2 Östlich der vorigen bei Kafr Asad im ʿAǧlūn.
3 al-Qalqašandī, *Nihājah*, S. 257.
4 Musil, *Ar. Petr.* III 112.

gewisser Weise das Verhältnis wieder, indem sie ihren Heros eponymos Ṭuwēq zu einem Findling eines Ṣaḫr-Šēḫes macht.

Einer sehr alten Einwanderungsschicht, die sich über große Teile Palästinas und Transjordaniens, weiter nach dem Sinai und bis Ägypten ergossen hat, gehören die Benī ʿUqba an. Ihre Heimat liegt im alten Midian, wo bei el-Muwēleḥ noch heute Reste von ihnen sitzen[1]. Man kann sagen, daß die Benī ʿUqba einen starken Prozentsatz zur Bevölkerung Palästinas, des Ostjordanlandes und der Sinaihalbinsel beigesteuert haben. Aber überall sind sie in anderen Stämmen oder Zweigen aufgegangen, nur in der Föderation der palästinischen Tijāhā hat sich ein eigener kleiner Unterstamm Benī ʿUqba[2] erhalten, der nun die Überlieferung des großen alten Stammes weiterpflegt.

Die Tradition, die man zu wahren vorgibt, kann übrigens gefälscht ssein, wie es wohl sicher bei den el-Kušūk[3] der Fall ist, welche sich als Träger des Ṭaijitentums fühlen, in Wirklichkeit aber aus Ägypten über Beerseba in ihre jetzigen Dörfer gekommen und wahrscheinlich sogar türkischen (mamlūkischen) Ursprungs sind.

Solcher Stammkern kann, abgesehen von der natürlichen Zunahme durch Geburten, auch eine künstliche Vermehrung durch den Antritt fremder Elemente erfahren, und wird sie um so eher erfahren, je größer der Nutzen zu sein verspricht, den er oder sein Šēḫ den Ankömmlingen verheißt. Der Nutzen kann in dem Absatz von Produkten, in der Mitbenutzung von Weideflächen oder am häufigsten in Schutzgewährung bestehen. Die Art und Weise des Antritts kann verschieden sein. Wir haben bisher mit etwas farblosen Ausdrücken von „Anschluß“ oder „Aufnahme“ gesprochen, wir wollen jetzt folgende Haupttypen unterscheiden: a) ein temporäres Schutzverhältnis, b) eine dauernde Angliederung, c) eine vollberechtigte Eingliederung. Am leichtesten herzustellen und ebenso schnell wieder zu lösen ist das Schutzverhältnis. Der Schützling, in alter Zeit *ǧār*, heute regional verschieden, z. B. *ṭanīb*, oder unter gewissen Umständen *qaṣīr* genannt[4], genießt während der Dauer des Schutzverhält-

1 Auf der Karte von Doughty eingezeichnet als: „Aarab Agaba“.
2 Nördlich Beerseba.
3 Leben in Kafr Sābā und Bīr el-ʿAdas an der Straße Jāfā—Ṭūl Karm.
4 Vgl. dazu insbesondere Jaussen, S. 215—20.

nisses dieselbe Unverletzlichkeit an Gut und Blut wie ein echtes Stammesmitglied. Ihre Beeinträchtigung wird am Täter geahndet, gegebenenfalls würde der Stamm bereit sein, einen Kampf auf sich zu nehmen, um den Schützling zu decken[1]. Gelingt es jemand auch nur durch eine Berührung des Zeltseiles den Schutz des Zeltbesitzers zu erlangen, so ist dieser gehalten, ihn zu schützen, selbst wenn etwa andere Stammesangehörige Blutrache von dem *ṭanīb* zu fordern haben. Einige Maʿʿāze-Leute hatten einen Neǧmāt-Šēḫ[2] getötet; jene konnten aber das Zelt eines andern Neǧmāt-Šēḫs, des ʿĪd b. Ḥusēn, erreichen, unter dessen Schutz sie dadurch traten. Die Bluträcher mußten zunächst von ihrer Rache abstehen, wollten aber warten, bis die Maʿʿāze zu ihrem Stamm zurückkehren würden, um sie auf dem Wege zu überfallen. ʿĪd b. Ḥusēn schlachtet nun zu Ehren seiner Schützlinge ein Schaf, hängt es vor dem Zelt auf, damit alle sähen, daß er für seine Gäste ein Mahl bereite und damit die Bluträcher in Sicherheit gewiegt würden. Während des Bratens gibt er dann den Maʿʿāze heimlich den Rat, sich in der Dunkelheit fortzuschleichen. Die List gelingt, und noch heute, fast ein Jahrhundert nach dem Ereignis, wird sie von den Maʿʿāze als eine „Wohltat" des ʿĪd b. Ḥusēn gepriesen[3].

Der Zustand des *ṭanab* „Schutzrechts" kann sich über einen langen Zeitraum erstrecken; in einer Jaussen S. 217 erzählten Geschichte lebten die *ṭanājib* seit mehr als vier Jahren unter den Šerārāt[4]. Handwerker bleiben oft ihr ganzes Leben in einem Stamm unter dem Schutze des Šēḫs[5].

Prinzipiell besteht kein Unterschied zwischen der Schutzgewährung an ein oder mehrere Individuen und der Schutzgewährung an einen ganzen Stamm, nur daß letztere in der Regel vom Šēḫ im Einvernehmen mit dem *maǧlis* erteilt wird. Um einem Streit mit den Stammgenossen aus dem Wege zu gehen, hatte ein Zweig der ʿAneze des Ibn Haḏḏāl sich unter den Schutz des Oberšēḫs Fāres von den Šammar gestellt und

---

1 S. den Bericht bei Jaussen, S. 219.
2 Oben S. 87, Anm. 4.
3 Šuqair, *Taʾrīḫ Sīnā*, S. 574 f.
4 S. 189, Anm. 5.
5 Musil, *Ar. Petr.* III 225 f.

weidete mit dessen Erlaubnis viele Jahre hindurch auf dem Šammargebiet am Ḫābūr[1].

In der Exposition einer *Aijām*-Geschichte[2] wird berichtet, daß die beiden Zweige Sahm, bzw. Ṣirmah b. Murrah b. ʿAuf b. Saʿd je einem Stamm Schutz und Weidenutzungsrecht gewährt hatten, nämlich die Sahm den Banū Ḥumais b. ʿĀmir b. Ǧuhainah (Wüstenfeld, Tab. 1, 21), die Ṣirmah den Banū Salāmān b. Saʿd b. Zaid b. al-Ḥāf b. Quḍāʿah (1, 18). Außerdem hatte jeder der beiden Zweige einen jüdischen Weinhändler als *ǧār* unter sich wohnen.

Ein lehrreicher Fall der Schutzunterstellung ereignete sich in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts und ist ausführlich von Jaussen[3] beschrieben worden. Der kleine christliche Stamm el-ʿUzēzāt in el-Kerak hatte unter der Herrschaft der Meǧālī zu leiden und entschloß sich zur Auswanderung in die Gegend von Mādebā. Die Meǧālī, die die Einbuße ihrer Kampfkraft durch den Exodus der ʿUzēzāt nicht dulden wollten, versuchten sie zurückzuhalten. Deshalb mußten die ʿUzēzāt sich nach Hilfe umsehen. Nun lief der ganze Weg von Kerak nach Mādebā durch das Gebiet der Ḥamājede, mit denen sie zu jener Zeit im Kriege lagen. Im Vertrauen auf die beduinischen Tugenden der Ḥamājede riefen die ʿUzēzāt vor Zeugen, aber in Abwesenheit von Ḥamājede-Mitgliedern deren Šēḫ Abū Rebēḥa zu ihrem Schutzherrn an und erklärten, sie wollten als seine *ṭanājib* neben seinem Zelte absteigen. In der Tat erkannte Abū Rebēḥa diese ihm aufoktroyierte Schutzherrschaft an, und sie wurde vom *maǧlis* gebilligt; ja ein Stammesangehöriger, der ein Schaf aus der Herde der ʿUzēzāt gestohlen hatte, wurde von Abū Rebēḥa zu einer sehr schweren Strafe verurteilt. Erst auf seinen Schwur hin, bei Begehung der Tat nichts von der Schutzgenossenschaft gewußt zu haben, wird die Strafe in eine Ersatz- und eine Sühneleistung gemildert. Die ʿUzēzāt bleiben mehrere Monate *ṭanājib* der Ḥamājede. Später traten die ʿUzēzāt in ein Freundschaftsabkommen mit den bisherigen

---

1 Von Oppenheim, *Persischer Golf* II 16.

2 *Kitāb al-Aġānī* (1. Aufl.) Bd. XII, S. 123 f. Etwas kürzer auch *al-Mufaḍḍalījāt* ed. Sir Charles Lyall, Oxford 1921, S. 621 ff.; vgl. Übersetzung S. 34 f.

3 *Coutumes*, S. 422 ff.

Schutzherren, wodurch sie verhandlungsfähiger, selbständiger Stamm wurden und nun mit den meisten umwohnenden anderen Stämmen eigene Bündnisse abschlossen.

Ein Beispiel aus alter Zeit, wo ein Stamm bei seinem Hauptfeinde Schutz sucht, bieten die *Lieder der Hu̱dail*[1]. Die Fahm b. ʿAmr b. Qais ʿAilān b. Muḍar (Tab. D 8) fürchten infolge einer Dürre ihren Untergang. Sie wenden sich in ihrer Not an die bisherigen Feinde, die Ṣāhilah b. Kāhil b. al-Ḥāriṯ b. Tamīm b. Saʿd b. Hu̱dail (Tab. M 12) mit der Bitte um Sicherheit und um Weidenutzung. Manche Ṣāhiliten wollten die Gelegenheit benutzen, um die Fahm auszurotten, aber auf Antrag zweier Männer wird ihnen Schutz gewährt, so daß sie unter den Ṣāhiliten weiden können.

Die einfachste Form des Anschlusses eines Stammes an einen anderen, wie wir sie im Vorstehenden kennen gelernt haben, das *ṭanab-* (oder alt: *ǧiwār-*) Verhältnis charakterisiert sich als ein beiderseits wieder lösbares, zwar manchmal lang andauerndes, aber doch als zeitlich begrenzt gedachtes Schutzverhältnis, bei dem der Schutz suchende Teil psychologisch und faktisch dem Schutz gewährenden Partner unterlegen ist. Ersterer steht unter dem Schutz des Šēḫs oder anderer einflußreicher Mitglieder des Stammes und ist nur durch Vermittlung dieses Schutzherrn im Stamme rechtsfähig. Außenpolitisch bleibt er dagegen unabhängig, auch gibt er die genealogische Zugehörigkeit zu seinen Verwandten nicht auf.

Das temporäre Schutzverhältnis ist damit — wie wir sehen werden — deutlich gegen die beiden anderen Formen des Anschlusses abgegrenzt, und es ist irrig, wenn Procksch[2] meint, daß durch den *ǧiwār* zweier Stämme eine Verbindung geschaffen wäre, „die kaum vom *ḥilf*-Verhältnis[3] zwischen Stäm-

---

1 Ed. Wellhausen in *Skizzen und Vorarbeiten*, Heft 1, Berlin 1884, S. ٥٣ (= Einl. zu No. ٢٢٠); Übersetzung S. 157.

2 *Blutrache*, S. 39.

3 Man beachte, daß unter *ḥilf* zwei rechtlich verschiedene Dinge gemeint sein können, nämlich entweder ein bloßes politisches Bündnis zwischen mehreren Stämmen oder die Herstellung einer Lebensgemeinschaft zwischen ihnen, vgl. Johs. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten*, Straßburg 1914, S. 29, Mitte. Pedersen bemüht sich um die Klarlegung der historischen Entwicklung des Begriffes *ḥilf*. Goldziher, *Muh. Stud.* I 63 ff.; 67 ff., der dem Sach-

men mehr zu unterscheiden ist". Zwar ist es möglich, daß ein ursprüngliches *ṭanab*-Verhältnis in eine engere Form des Anschlusses umgewandelt wird, aber es ist doch nicht so, als ginge jenes bei längerer Dauer ohne weiteres in eine von diesen Formen über[1], vielmehr sind die Rechtsvoraussetzungen und -Institutionen bei letzteren durchaus von denen bei jenen abgehoben, und es bedarf zum Übergang grundsätzlich neuer Verhandlungen.

Wenden wir uns jetzt der zweiten Form des Anschlusses, die wir „dauernde Angliederung" nannten, zu. Bei den meisten Stämmen finden wir eine Anzahl von geschlossenen Zweigen, die man als „angegliedert" bezeichnen kann[2]. Es handelt sich dabei um *ʿašājir*, die nach innen selbständig sind, natürlich ihren eigenen Šēḫ besitzen, aber ihre äußere Politik dem Stamme, dem sie angegliedert sind, unterstellt haben. Ihm folgen sie auch in der Weidenutzung. Das Verhältnis der Angliederung ist für die Dauer berechnet und dadurch prinzipiell von dem vorhergehenden verschieden. Die Zahl der Angegliederten ist oft beträchtlich, bisweilen größer als die Zahl des Aufnahmestammes. So sind den el-Kušūk[3] von insgesamt nur 34 Zelten (außer ihren Sklaven) 10 Zweige mit ca. 200 Zelten angegliedert, und den im ganzen 10 Zelte zählenden el-Ǧerāmene[4] (wiederum ohne Sklaven) 3 Zweige mit 19 Zelten angegliedert. Besonders kraß ist das Zahlenverhältnis bei den eṣ-Ṣaqr[5], bei welchen den

---

verhalt nach von beiden spricht, führt die Scheidung vielleicht noch nicht scharf genug durch. Der Begriff *ḥilf* verdiente eine erneute eingehende Behandlung. — Wenn Procksch, was wahrscheinlich ist, an die erstere Bedeutung des Wortes gedacht hat, dann stimmt die Gleichung schon deswegen nicht, weil ein Bündnis natürlich nicht das Recht der Weidenutzung in sich schließt, wie beim *ǧiwār*. Im anderen Fall hat Procksch Unrecht, weil unter *ḥilf* dann ein Zusammenschluß, der enger als das bloße Schutzverhältnis ist, zu verstehen ist. Allerdings ist zuzugeben, daß eine Vermischung im Gebrauche der beiden Wörter *ḥilf* und *ǧiwār* unter Nichtbeachtung des ihnen bei den Beduinen innewohnenden technischen Sinnes durch die Redaktoren der *Aijām*-Geschichten und die muslimischen Gelehrten vorkommt. Vgl. auch Buhl-Schaeder, *Das Leben Muhammeds*, S. 38, Anm. 51.

1 Also nicht ganz zutreffend: Ibn Ḫaldūn, *Muqaddimah* S. 103; Nöldeke, *ZDMG* XL S. 180.

2 Arabisch: مُلْحَق بِبَنِي فلان

3 S. S. 191. 4 S. S. 92. 5 S. S. 188.

37 Zelten der echten Ṣaqr nicht weniger als 324 Zelte Angegliederter gegenüberstehen. Die soziale Einstufung ist aus der Tatsache der Angliederung heraus noch nicht einheitlich bestimmt. Zwar gibt es viele Fälle, wo Angegliederte verachtet sind, wie die el-ʿUrēnāt bei den Tijāhā[1], aber diese Geringschätzung resultiert lediglich daraus, daß sie für Hutēm gehalten werden, die allgemein als Pariastamm gelten. Daß nicht das Angegliedertsein selbst entehrend ist, zeigt sich deutlich an mehreren Einzelheiten; hierhin kann man es rechnen, wenn die den Mešāleḫe[2] angegliederten ed-Dījāt die demselben Aufnahmestamm angegliederten el-ʿAlāqeme, welche mit ihnen auf gleicher Stufe eingereiht werden sollten, als tief unter ihnen stehend betrachten. Über die hohe Schätzung, welche die den Sauṭarīje angegliederten Ḥamājede genießen, vgl. oben S. 186.

Für die Frage, aus wàs für Elementen die Angegliederten bestehen, besitzen wir aufschlußreiches Material einerseits bei den (palästinischen) Tijāhā[3] und andererseits vom Sinai. Unter den Stämmen der Föderation Tijāhā gibt es sehr viele angegliederte Zweige, zumeist nur je 2—20 Zelte umfassend. Ihrer Herkunft nach sind es vielfach Einwanderer aus dem Sinai, zum Teil Dörfler aus Qaṭja (Qaṭāṭewa), zum Teil Ṭawara, aber auch Ägypter (Maṣrījūn). Manche von ihnen haben Landflächen zum Ackerbau gekauft, wobei merkwürdigerweise die beduinischen Verkäufer der Regierung gegenüber die Garantie für die Steuer übernommen haben. Interessant sind die jetzt den Abū Reqējeq, einem Unterstamm der el-Qedērāt (Tijāhā), angegliederten Abū Nādī (10 Zelte), weil sie genealogisch zu den Abū Kaff gehören, die ein anderer Unterstamm der Qedērāt sind. Wir sehen hier also den Fall vor uns, daß ein kleiner Zweig innerhalb des Stammes von einem Unterstamm zum andern hinüberwechselt.

Auf dem Sinai finden wir bei dem Uḥēwāt[4]-Unterstamm eṣ-Ṣafājeḥa Angegliederte, el-Bedāra, die jedenfalls sehr alt auf der Halbinsel sind, vielleicht, wie Šuqair[5] meint, bereits in

1 Wohnen auf der Hochfläche et-Tīh auf dem Sinai.
2 S. S. 188.
3 S. S. 102.
4 S. S. 87.
5 *Taʾrīḫ Sīnā*, S. 107.

vorislamischer Zeit dort saßen. Andere alte Sinaistämme, die Benī Wāṣel und el-Ḥamāḍa, sind heute den Ṭawara[1]-Stämmen angegliedert, diese den el-'Ulēqāt, jene den eṣ-Ṣawāleḥa. Ṣawāleḥa und 'Ulēqāt müssen ungefähr Ende des 15. Jahrhunderts nach dem Sinai eingewandert sein. Sie nahmen den Benī Wāṣel und Ḥamāḍa die Einkünfte aus dem Pilgerverkehr ab, doch konnten diese zunächst noch selbständig bleiben. In einem Vertrage aus dem Jahr 1643 werden die Ṭawara verpflichtet, den Fischverkauf der Benī Wāṣel an das Sinaikloster nicht zu hindern[2]. Offenbar aus wirtschaftlichen Gründen haben aber beide Stämme, wohl nicht viel später, die Angliederung vollzogen.

Als charakteristisch für diese Form des Anschlusses muß noch erwähnt werden, daß die Angliederung in der Regel an einen Unterstamm des Aufnahmestammes geschieht, nicht etwa an den Šēḫ oder seine Familie wie bei dem *ṭanab*, und, soweit erkennbar, gewöhnlich ebenfalls nicht unmittelbar an den Hauptstamm, vgl. die oben angeführten Beispiele. Über Aufnahmeriten kann ich nichts Sicheres beibringen, ich vermute aber, daß solche existieren und daß schriftliche Vertragsabschlüsse über die Angliederung niedergelegt werden. Die Angegliederten behalten ihren alten Namen bei und treten, im Unterschied zu der gleich zu besprechenden dritten Form des Anschlusses, nicht in die Genealogie des Aufnahmestammes ein, obwohl die Zugehörigkeit zu ihrem Mutterstamm prinzipiell gelöst erscheint.

An angegliederte Stämme haben wir vielleicht, zum mindesten wohl in einem Teil der Fälle, zu denken, wenn die genealogischen Werke mittelarabischer Schriftsteller sagen: ...... بطن من ohne irgendeine Filiation anzugeben (vgl. oben S. 76). Eine dieser Angliederung ähnliche Form des Anschlusses dürfte wohl für die meisten der zersprengten Baǧīlah-Zweige, von denen wir oben S. 99f. gehört haben, zugrunde liegen. Sie haben ihren Namen und ihre alte Genealogie beibehalten, sind aber doch für die Dauer zu dem Aufnahmestamm übergesiedelt. Dieser Auffassung würde es auch entsprechen, daß die Baǧīlah-Zweige im allgemeinen weder direkt an große Hauptstämme noch als

1 S. S. 92.
2 Šuqair, S. 516.

Schutzgenossen an Šēḫfamilien angeschlossen erscheinen. Es handelt sich vielmehr zumeist um solche Einheiten, die wir nach dem Gebrauch unserer Arbeit als „Unterstämme" bezeichnen können.

Die Frage Nöldeke's[1], ob von den modernen Beduinen bei dem Antritt eines Stammes an einen anderen die neue „Zugehörigkeit auch in genealogischer Form" ausgedrückt würde, läßt sich also nicht einheitlich beantworten. Handelt es sich um ein temporäres Schutzverhältnis oder um eine, wenn auch dauernde Angliederung, so wird das genealogische Schema nicht abgewandelt, anders dagegen bei der Form der vollberechtigten Eingliederung, der wir uns jetzt zuwenden wollen.

Es dürfte kaum einen größeren Stamm geben, der nicht somatisch fremde Zweige oder Unterstämme als vollberechtigte Glieder in sich aufgenommen hätte. Diese Feststellung gilt zunächst selbstverständlich für die Föderationen oder Koalitionen wie etwa die (palästinischen) Tijāha und Terābīn[2]; von den 8 Abteilungen sind nur 3 echte Terābīn. Selbst innerhalb einer Abteilung sind die Unterstämme uneinheitlicher Herkunft. Nehmen wir die relativ kleine Abteilung el-Ḥasanāt, die (ohne Sklaven) insgesamt nur 52 Zelte zählt. Der Name stammt von einem Absprengsel der Benī Ḥasan in Transjordanien[3]. Der nach diesem Grundstock benannten Abteilung sind aber zwei blutfremde Unterstämme eingegliedert, von denen der größere, el-Meʿāleqa, der Abstammung nach Lejāṯene aus dem Wādī Mūsā bei Petra, der kleinere, el-ʿAwāmera, der Abstammung nach Ḥuwēṭāt (s. S. 94) sind. Ähnlich liegen die Dinge bei anderen Stämmen. Wir erfuhren oben S. 190, daß die blutsmäßigen Deszendenten des mittelalterlichen ṭaijitischen Ṣaḫr-Stammes in der Hauptsache die Ṣuḫūr el-Ġōr und Ṣuḫūr el-ʿAlā sind, daß dagegen die beiden Abteilungen der heutigen transjordanischen Benī Ṣaḫr: eṭ-Ṭūqa und el-Kaʿābene nur in einzelnen Zweigen sich auf die alten Ṣaḫr zurückleiten können. Der Sachverhalt wird nun noch dadurch kompliziert, daß auch diejenigen Ṭūqa, die nicht echte Ṣaḫr sind, keineswegs homogen sind. So[4] bilden zwei der Unterstämme der Ṭūqa, el-Hekēš und ez-Zeben, zu-

1 *ZDMG* XL, S. 181, Anm. 4.
2 S. S. 102.
3 S. S. 92, Anm. 2.

sammen eine Einheit, die älter als die Gemeinschaft der übrigen Ṭūqa ist; von den el-Ǧeḥāweše, einem Zweig eines dritten Unterstammes der Ṭūqa, el-Ġubēn mit Namen, wissen wir schon, daß sie der Abstammung nach zu den Ezājede gehörten und vor rund 80 Jahren wegen einer Blutrache zu der Oberšēḫfamilie der Ṭūqa flohen, wo sie zuerst als Schützlinge lebten, bis sie in die Ġubēn eingegliedert wurden. Ein vierter Unterstamm der Ṭūqa, die Ḫeḍīr, ließen sich um das Jahr 1760 als *ṭanājib* nieder und wurden, nachdem ihr Šēḫ ein Mädchen von den Ġubēn geheiratet hatte, als gleichberechtigter Unterstamm in die Ṭūqa aufgenommen[1]. Anscheinend hat sich dann wieder ein kleiner Teil von diesem Unterstamm abgespalten und den Ġubēn angeschlossen, wenigstens findet sich unter diesen ein Zweig, der ebenfalls Ḫeḍīr heißt. Alle diese Unterstämme und Zweige fühlen sich heute als Ṭūqa, obwohl nur wenige blutechte Herkunft für sich in Anspruch nehmen können.

Auch kleine selbständige Stämme, wie etwa die Kaʿābene südlich und östlich Hebron, haben sich nicht rein erhalten. Historisch erweisbar ist ihr im 19. Jahrhundert erfolgter Zuzug, der drei von insgesamt 13 Zweigen umfaßt. Umgekehrt haben diese Kaʿābene wieder einen Teil ihres Blutes an die el-Ḥanāǧera[2] abgegeben, wo bei der Abteilung el-ʿArābīn ein 60 Zelte starker Unterstamm, en-Neḫālāt, existiert, der somatisch den Kaʿābene angehört.

Eine solche Liste könnte beliebig vermehrt werden, ich will indessen hier nur noch eines besonders eklatanten Beispieles gedenken, nämlich der et-Taʿāmera[3]. Sie zählten im Jahre 1838 nur 300 Mann, heute sind sie mit ca. 700 Zelten einer der stärksten Stämme Palästinas. Da die organische Bevölkerungszunahme, soweit wir die Verhältnisse historisch überblicken können, bei den Beduinen immer ganz geringfügig ist, kann diese rasche Vermehrung nicht allein oder auch nur überwiegend durch Fortpflanzung erfolgt sein, sondern die Taʿāmera müssen viele Fremde in sich aufgenommen haben. In der Tat wissen wir von der Eingliederung größerer Zweige der aus ihrer

---

1 Musil, *Ar. Petr.* III 120.

2 Am unteren Wādī Ġazza.

3 Wohnen heute zwischen Hebron und dem Westufer des Toten Meeres (auf der Karte Guthe's eingezeichnet).

Heimat Kerak vertriebenen Benī ʿAmr. Wahrscheinlich dürften aber auch noch andere Zuwanderer angeschlossen worden sein, nur daß uns von ihnen keine Kunde erhalten ist.

Die Eingliederung eines Zweiges oder Unterstammes in einen Stamm geschieht unter Riten, die denen im wesentlichen adäquat sind, welche bei der Adoption eines Fremden in eine Familie unter Assistenz des Šēḫs üblich sind[1]. Die Šēḫe führen die beiderseitigen Aufnahmeverhandlungen, die jedoch durch den *maǧlis* ratifiziert werden müssen. Die Einverleibung erfolgt in der Regel *damawī samawī* „dem Blute und dem Namen nach" und ist eine Angelegenheit des Gesamtstammes. Der aufzunehmende Teil verzichtet auf seine bisherige Genealogie und erhält diejenige des aufnehmenden Teiles, bezeichnet sich also wie ein echter Zweig als Sohn des Unterstammes, in den er eingegliedert wird. Er betrachtet damit die übrigen Zweige und Unterstämme des neuen Gesamtstammes als seine Verwandten. Wie bei der Adoption eines Individuums pflegt meist auch bei der Eingliederung eines Stammes der Bund durch eine Heirat bekräftigt zu werden. Der Šēḫ des Anschluß gewinnenden Teiles oder einer seiner Söhne heiratet eine Tochter aus dem Anschluß gewährenden Stamm. Doch ist eine Ehe wohl nicht unbedingt erforderlich, denn es kommt gelegentlich auch vor, daß kein Konnubium zwischen zwei durch Eingliederung miteinander verbundenen Stämmen besteht, wie etwa bei den S. 199 erwähnten Ǧeḥāweše und den übrigen Benī Ṣaḫr. Durch die Eingliederung tritt eine Verschmelzung der beiden Stämme ein, sie haben künftig gemeinsam Anteil an dem Territorium und den Wasserstellen des Stammes[2] und sind einander zu Hilfeleistungen in Not und Krieg verpflichtet. Durch die eingegangene Interessengemeinschaft wird die Solidarität des Stammes von selbst auf die Neuankömmlinge ausgedehnt. Diese behalten ihre bisherige Organisation, ihren Namen und ihre Šēḫfamilie bei und werden als geschlossenes Ganzes je nach ihrer Bedeutung unter die bestehenden Zweige oder Unterstämme eingereiht. Natürlich gilt die Eingliederung für dauernd,

1 Vgl. oben S. 83. — Über die Formen der Adoption s. Musil, *Ar. Petr.* III 26 f.; Jaussen, *Coutumes*, S. 25 f.

2 Was natürlich nicht genauere Aufteilung des Gesamtgebietes und Zuweisung einzelner Brunnen an die Unterstämme und Zweige ausschließt.

und die Eingegliederten erwerben völlige Gleichberechtigung mit den bisherigen Einheiten des Stammes[1].

Einverleibungen der vorstehenden Art hat es natürlich auch im alten Arabien gegeben. Sprenger macht mit Recht darauf aufmerksam, es sei „wichtig für die Beurtheilung des ethnographischen Werthes der Genealogie, zu bedenken, daß darin die unter diesen Umständen entstandenen Coalitionen berücksichtigt wurden“[2]. Die Koalition, die er dabei im Auge hat, ist das im jungen Islam entstandene Bündnis der Hawāzin mit den ʿĀmir und allen ihren Annexen. Immerhin darf man dabei nicht vergessen, daß hier ein ungewöhnlicher Fall vorliegt, der sich nur aus den staatlichen Parteikämpfen heraus begreifen läßt. Soviel wird aber an Sprenger's Mahnung zur Vorsicht berechtigt sein, daß wir in gewissem Maßstab bei fast allen Stämmen, auch im alten Arabien, mit einer Heterogeneität, mit einer Durchfremdung des Blutes, rechnen müssen; nur sind wir selten in der Lage, diese historisch nachzuweisen, weil uns Berichte darüber fehlen, und wo wir Berichte haben, wir aus dem Wortlaut nicht sicher zwischen der Angliederung, der Eingliederung und einem zufälligen politischen Bündnis[3] scheiden können. Immerhin möchte ich auf ein paar Fälle hinweisen, wo mir eine „Eingliederung“ vorzuliegen scheint. Der eine betrifft die an-Namir b. Qāsiṭ, die in einen Konflikt mit den ihnen fremden ʿAbd al-Qais-Stämmen geraten und dabei an den Rand des Unterganges gelangt waren. Dann, heißt es, „schlossen sich die Namir den Stämmen der Rabīʿah an und verleibten sich ihnen ein und wurden mit ihnen eine vereinigte Macht gegen ʿAbd al-Qais“[4]. Tatsächlich werden ja die Namir b. Qāsiṭ zu den Rabīʿah gezählt, s. Wüstenfeld, *Tab.* A 11.

In kleinerem Maßstab finden wir ein Beispiel bei den drei Brüdern ed-Dīl, Ašras und ʿAuf b. Zaid b. ʿĀmir b. ʿAbīlah b.

1 Zum Vorstehenden vgl. Jaussen, S. 116; außerdem Šuqair, S. 406 f., wo der *ṭulūʿ* erläutert wird, der sich im allgemeinen mit unserer „Eingliederung“ deckt.

2 Sprenger, *Moḥammad*, Bd. III S. CLX.

3 Vgl. dazu S. 194, Anm. 3.

4 Ibn ʿAbd al-Barr, *al-Inbāh*, S. 99: وانحازت النمر الى قبائل ربيعة وانضمت اليهم وصاروا يدا واحدة معهم على عبد القيس.

Qismīl b. Farān b. Balī (Tab. 1, 20), die unter den Zaid Allāh sich als Zweig den Taġlib anschlossen und in deren Genealogie: Zaid Allāh b. ʿAmr b. Ġanm b. Taġlib (Tab. C 14) eintraten. Der vierte Bruder ʿĀmir b. Zaid gliederte sich in die Zaid al-Lāt b. Saʿd al-ʿAšīrah b. Madḥiǧ (*Tab.* 7, 15) ein[1].

Zwei weitere Berichte über Stammeseingliederungen im arabischen Altertum liegen uns in legendärer Einkleidung vor. Al-Bāridah bint ʿAuf b. Ġanm b. ʿAbdallāh b. Ġaṭafān hatte Lu'aij b. Ġālib von den Quraišiten (*Tab.* O 13) geheiratet. Von ihm hatte sie einen Sohn ʿAuf, mit dem sie nach dem Tode des Lu'aij zu ihrem Stamme Ġaṭafān zurückkehrte. Dort wurde sie von Saʿd b. Dubjān b. Baġīḍ b. Raiṯ b. Ġaṭafān (*Tab.* H 12) geheiratet, der den ʿAuf adoptierte und selbst einen Sohn Ṯaʿlabah zeugte. Als Saʿd stirbt, verweigert Ṯaʿlabah seinem Stiefbruder ʿAuf das Erbteil. Fazārah b. Dubjān gibt ihm jedoch einen Anteil an seinen eigenen Kamelen und verheiratet ihn mit seiner Tochter Hind. Aus dieser Ehe entsproßt Murrah (H 14), der der Ahnherr eines großen Stammes und ein berühmter Führer der Dubjān geworden ist. Die Genealogie der Banū Murrah wurde: Murrah b. ʿAuf b. Saʿd b. Dubjān b. . . . Ġaṭafān[2]. Die von der politischen Genealogie abweichende, ursprüngliche, somatische Abstammung der Banū Murrah ist noch spät bekannt gewesen, davon zeugen die Verse des Dichters al-Ḥāriṯ b. Ẓālim (al-Murrī)[3] und die Tradition, nach welcher ʿUmar den Banū Murrah angeboten haben soll, sie wieder in die Genealogie der Quraiš aufzunehmen, wenn sie wollten, was sie jedoch ablehnten[4]. Die Erinnerung an den Übergang der Murriten von Quraiš zu Ġaṭafān hat die Legende bewahrt. Sie motiviert den Wechsel damit, daß der Vater des ʿAuf stirbt und die Witwe den kleinen ʿAuf mit zu den Ġaṭafān bringt, unter welchen sie zum zweiten Male heiratet. Damit ist der für die beduinische Darstellung älterer Perioden ihrer Stammessage charakteristische Sprung aus

---

1 Wüstenfeld, *Register*, S. 68.

2 Die Legende findet sich mit geringer Abweichung in den Fassungen: *Mufaḍḍalījāt*, Text S. 101; 103; Übersetzung S. 255, Note 7; Muḥammad b. Isḥāq, *Sīrat rasūl Allāh*, ed. Wüstenfeld, Text, Göttingen 1858, Bd. I S. 63 f.; Übersetz. von G. Weil, Stuttgart 1864, Bd. I S. 48 ff.

3 *Mufaḍḍ.* LXXXIX 8 ff.; Ibn Isḥāq, l. c.

4 S. die Stellen von Anm. 2.

dem Bericht über die Stämme in den Bericht über die Individuen, die als Ahnherrn dieser Stämme gelten, ausgeführt: die Eingliederung des Stammes ʿAuf ist in der Darstellung zu einer Adoption des Individuums ʿAuf geworden.

Die Interpretation dieser Legende als stammliche Eingliederung möchte ich umso mehr aufrecht erhalten, als die Form der Legende typisch geworden ist. Sie findet sich ganz entsprechend bei den Asad[1]. Bei dem Tode des Saʿd b. Zaid Manāh b. Tamīm (L 11) ging seine Witwe Salmā bint Mālik b. Ġanm mit ihrem kleinen Sohn Mālik b. Saʿd b. Zaid Manāh b. Tamīm zu Mālik b. Ṯaʿlabah b. Dūdān b. Asad (M 11), der sie heiratet. Mālik wird mit dem Beinamen *Zanjah* oder *Zinjah*[2] in die Genealogie der Asad aufgenommen[3]: Mālik b. Mālik b. Ṯaʿlabah b. Dūdān b. Asad. Die Banū Zanjah unter den Asad wurden später zahlreich, s. die Verse *Mufaḍḍalījāt*, a. a. O., und die Erzählung von der Gesandtschaft eines Mannes aus ihrer Familie vor dem Propheten[4]. Das Interessante an dieser zweiten Legende ist nun der Umstand, daß der Mālik, der angeblich als Kind von seiner Mutter zu den Asad gebracht wurde, auch in dem Stammbaum der Tamīm erscheint (L 12) und dort Nachkommen, die nicht mit denen unter den Asad identisch sind, aufweist. Daraus ergibt sich, daß es sich nicht um eine individuelle Adoption des Mālik handelt, sondern um eine Teilauswanderung des Tamīm-Zweiges Mālik und seine Eingliederung in die Asad.

Stammliche Eingliederungen geben vermutlich auch in manchen Fällen die Erklärung für die Unsicherheit der alten Genealogen über die Aszendenz, von der wir oben S. 71 f. hörten, doch werden für das Schwanken gewiß noch andere Gründe mit in Rechnung gestellt werden müssen (Unkenntnis, Eitelkeit, Fälschung u. a.). Jedenfalls irrt Goldziher[5] bestimmt, wenn er es glaubt ablehnen zu sollen, daß „ein die Blutsverwandtschaft symbolisch erzeugendes Bündnis fremder, zueinander in keinem

1 *Mufaḍḍalījāt*, Text S. 104.

2 D. h. „letzte Leibesfrucht einer Frau, letztes Kind eines Mannes".

3 Muḥammed b. Ḥabīb, *Über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen*, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1850, S. 17,; Wüstenfeld, *Register*, S. 466.

4 *Mufaḍḍ.* Text S. 102 unten.

5 *Muhammed. Stud.* I 68.

engen Verhältnis stehender Gruppen in Wirklichkeit der Blutsverwandtschaft hätte gleich geachtet werden können". Dafür sind die Beispiele aus moderner Zeit zu zahlreich und zu evident, und auch aus der *ǧāhilījah* glaube ich wenigstens einige solcher Fälle wahrscheinlich gemacht zu haben. Allerdings muß man sich dabei vergegenwärtigen, daß حِلْف nicht nur die vorübergehende, politische Bundesgenossenschaft sondern auch die Verschmelzung zweier Stämme zu einem einzigen, die Eingliederung, bedeuten kann.

Es sei noch einmal darauf hingewiesen, daß die soeben genannten drei Formen des Anschlusses fremder Elemente an einen Stamm als Typen zu werten sind, die selbstverständlich geringen Abweichungen oder Übergängen unterworfen sein, im allgemeinen aber als feststehend und sich hinreichend voneinander unterscheidend angesehen werden können.

Neben der großen Rolle, die der Ausbau der Organisation unter den Stämmen der Beduinen spielt, tritt die Neuentstehung eines Stammes durch den Zusammenschluß heterogener Elemente stark in den Hintergrund, kann jedenfalls nicht die Bedeutung beanspruchen, die man ihr gemeinhin beigemessen hat[1]. In den Legenden über die Stammentstehung kommen einige Fälle vor, in denen ein Fremdling in einem bereits existierenden Stamm sich als *ṭanīb* niederläßt, dort heiratet, zu Ansehen gelangt, sodaß außer seinen eigenen Deszendenten auch andere Familien des Gastfreundschaft gewährenden Stammes, Unzufriedene oder Voreinwohner des Gebietes sich ihm anschließen, und er auf diese Weise zum Oberhaupt eines eigenen Stammes wird, der sich kriegerisch gegen seine Nachbarn durchsetzen kann. In großen Zügen sollen sich nach der Ursprungslegende die Dinge etwa so bei den Ḥuwēṭāt abgespielt haben[2], so etwa auch bei den Lejāṯene[3]. Wieweit solchen Erzählungen ein Wahrheitskern zugrunde liegt, läßt sich schwer feststellen. Historisch belegbare Beispiele sind selten, zum Teil wohl auch deswegen, weil die Neugründungen so kurzlebig gewesen sein werden, daß es nur einem Zufall zu danken ist, wenn wir Kunde von ihnen

1 Sprenger, *Moḥammad* Bd. III S. CXXXIV.
2 Musil, *Ar. Petr.* III 51.
3 Ebd. S. 57.

erhalten haben. Jaussen[1] berichtet uns von einem unerschrockenen, energischen und unternehmungslustigen Reiter, Qofṭān b. Ḥāmed, der die unzufriedenen Elemente unter den Šerārāt, den Benī Ṣaḫr und den Ḥamājede um sich scharte, durch seine erfolgreichen Beutezüge weiteren Zuzug erfuhr und im Begriff stand, einen neuen Stamm zu schaffen, als das Werk durch seinen vorzeitigen Tod jäh unterbrochen wurde. Da er keinen geeigneten Nachfolger fand, lief der Haufe wieder auseinander. War hier der Versuch gescheitert, so glückte er in einem anderen Fall, der wiederum von Jaussen (ibd.) erzählt wird. Er ereignete sich bei den Ḥuwēṭāt, ist aber trotz der Aufnahme einiger fremder Bevölkerungsbestandteile eigentlich mehr als Zersetzung der Ḥuwēṭāt denn als Neuentstehung eines Stammes zu werten. Einer der Unteršēḫe der Qaum Ibn Ǧāzī, mit Familiennamen Abū Tājeh, fühlte sich von dem Oberšēḫ bedrückt, sammelte mißvergnügte Gesinnungsgenossen mit ihren Familien um sich, wurde deren Šēḫ und widerstand allen Versuchungen, die der Oberšēḫ im Guten und im Bösen machte, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Der verselbständigte Unterstamm behielt den gemeinsamen Namen und die Genealogie der Ḥuwēṭāt bei, sicherte sich aber politische Unabhängigkeit und erwarb sich allgemeine Achtung in der Wüste unter den übrigen Stämmen.

Den echten Typ eines Condottiere vertritt ʿAqīla Aġā el-Ḥāsī. Geboren als Sohn eines aus Ägypten nach Ġazza eingewanderten Mannes der Henādī in der Ehe mit einer Turkmenin, leistete ʿAqīla zuerst Dienst bei Ibrāhīm Pascha während der ägyptischen Okkupation (30er Jahre des 19. Jahrh.), ging dann in eine Privatstellung, bis er sich politisch bei der Regierung mißliebig machte und zu den Benī Ṣaḫr fliehen mußte. Von hier wurde er wieder zum Gouverneur von ʿAkkā gerufen und an die Spitze einer kleinen, vornehmlich aus Henādī bestehenden irregulären Kavallerieabteilung gestellt. Als Beduine mit seinen Leuten umherziehend, erstreckte sich sein Einfluß bald über weite Gebiete Nordpalästinas. Mehrfache Versuche der türkischen Regierung, ihn abzusetzen, waren, besonders nach der Unterstützung, die die Henādī durch Zuzug von Stammesgenossen aus Ägypten erhielten, von keinem dauernden Erfolg gekrönt. ʿAqīla starb

[1] *Coutumes*, S. 115.

im Jahre 1870. Der von ihm zusammengefaßte Stamm, die Henādī mit ihren Annexen, haben sich nicht lange behaupten können. Sie sind heute zerstreut, ein Rest von ihnen wohnt in ed-Delhemīje im Ġōr südlich des Tiberias-Sees, einige Zweige leben in Transjordanien, andere Teile südöstlich Aleppo[1].

Die Struktur der beduinischen Gesellschaft ist solchen gewaltsamen Agglutinationen nicht günstig. Eher erträgt sie lose Konföderationen einzelner geschlossener Abteilungen, wie wir sie mehrfach, vor allem in Südpalästina und auf dem Sinai, erwähnt haben (Ǧebārāt, Tijāhā, Terābīn). Ohne innere Zielstrebigkeit, den einzelnen Abteilungen weitestgehend Freiheit lassend, können diese Föderationen von langer Dauer sein, aber auf den Zwang einer starken Zentralgewalt reagieren die Zweige und Unterstämme mit dem ihnen eigenen Trieb der Abwehr gegen Unterordnung. Durch die Wirkung einer Persönlichkeit kann zwar dieser Instinkt vorübergehend gebannt, aber nicht für immer beseitigt werden. Es ist daher kein Zufall, daß die wenigen Beispiele aus der Geschichte der arabischen Stämme, die wir als Zusammenschlüsse heterogener Elemente zu einem unter der Führung eines Mannes zusammengefaßten Reich deuten können, fast alle nur von sehr kurzer Dauer gewesen sind[2].

Eine besondere Behandlung verlangen endlich noch die Sklaven, die in den arabischen Ländern bei den Beduinen überall vorhanden sind. Der Herkunft nach sind es nahezu ausschließlich Afrikaner, die in Mekka und den Hauptstationen der Pilgerstraße verkauft werden[3]. Sie werden von ihren Herren durchweg gut gehalten, fühlen sich daher meist in ihrer neuen Heimat wohl und versuchen äußerst selten, in ihre frühere Umgebung zurückzukehren[4]. Die arabischen Sklaven und Sklavinnen heiraten

---

1 Vgl. Terrier, S. 100.

2 Im alten Arabien rechnet Nöldeke, a. a. O., S. 182 f. hierher die Tanūḫ; ich möchte vor allem noch an die Kinditen erinnern, cf. G. Olinder, *The Kings of Kinda of the Family of Ākil al-Murār*, Lund 1927.

3 Burckhardt, *Beduinen und Wahaby*, S. 146 ff.; Musil, *Arab. Petr.* III 224 f.; Jaussen, *Coutumes*, S. 125 f. Zur Stellung der Sklaven im beduinischen Gewohnheitsrecht vgl. Barghuthi, *Judicial Courts*, S. 24.

4 Nach U. J. Seetzen, *Reisen*, Berlin 1854, Bd. II S. 312 werden gekaufte Sklaven und ihre Nachkommen als „wirkliche Mitglieder" des Stammes angesehen.

untereinander, Mischehen zwischen freien Arabern und unfreien Negern kommen nicht eben häufig vor, besonders nicht unter den Beduinen[1]. Wo solche Rassenmischungen sich doch ereignen, gilt die Nachkommenschaft als unfrei und wird demgemäß behandelt. Andererseits berichtet uns Philby[2], daß nach dem äußeren Typus der Bewohner mancher Gegenden Vermischungen in großem Umfang stattgefunden haben müssen. Diese Beobachtung wird von Ējūb Ṣabrī bestätigt[3], der uns mitteilt, daß die Šerīfen von Mekka und Medina sowie einzelne von diesen kulturell oder politisch abhängige Beduinenšēḫe keinen Anstoß an der Heirat mit Sklavinnen nehmen. In der Tat zeigen ja auch Bilder der Bewohner von dem Südneğd und dem Ḥiğāz besonders oft negroide Züge.

Der Einfluß, den die afrikanischen Neger auf die physische Beschaffenheit der Bevölkerung auszuüben vermögen, wird vielleicht noch dadurch verstärkt, daß Freilassungen ehemaliger Sklaven bei den Beduinen häufig angetroffen werden. Insbesondere ist es Sitte, daß beim Tode eines Fürsten diejenigen Sklaven, die in seinen persönlichen Diensten standen, die Freiheit erhalten[4].

Die eigentliche Bedeutung der Sklaven für unsere Untersuchung über die soziologischen Verhältnisse der arabischen Stämme liegt in einem doppelten: a) sie bilden eine Art Leibwache der großen Emīre, b) sie treten als selbständige Stämme auf. Die Šerīfen von Mekka betrachteten stets „ihre eigenen erkauften Sclaven als die treusten Soldaten unter ihrem Befehl", ebenso heißt es von dem Šerīfen Ġāleb: „viele von den Soldaten waren seine Haussclaven"[5]. Der Brauch, sich eine aus afrikanischen Sklaven bestehende Leibgarde zu halten, von der sie ständig begleitet werden, haben alle größeren Oberšēḫe nachge-

---

1 R. Burton, *Gold-Mines of Midian*, London 1878, S. 124, Anm.; Šuqair, *Ta'rīḫ Sīnā*, S. 123.

2 *Das Geheimnisvolle Arabien* Bd. II S. 89 f.

3 *Mir'āt ül-Ḥaramēn* Bd. III S. 403.

4 Ḥüsēn Ḥüsnī, *Neğd qyṭ'asynyn aḥwāl-i 'umūmījesi*, Qusṭanṭīnīje 1328, S. 86.

5 J. L. Burckhardt's *Reisen in Arabien*, Weimar 1830, S. 358; 357.

ahmt[1]. Damit schufen sie sich ein Machtinstrument, auf das sie sich unbedingt verlassen konnten, und das im Gegensatz zu der schwerfälligen Maschine des Stammesgefolges in jedem Augenblick aktionsfähig war. Als Nauwāf b. en-Nūrī b. Šaʿlān von den Ruwalā 1909 für seinen Vater die Oase el-Ǧōf besetzte, kam er dorthin „mit 35 Soldaten, die meisten von ihnen junge Neger, die niemals ihre geladenen Gewehre beiseite legten"[2]. Aber auch in inneren Stammesangelegenheiten gaben diese Sklaven öfters den Ausschlag. So wurden die blutigen Familienstreitigkeiten um die Würde des Oberšēḫs unter den Ruwalā mit Hilfe der beiderseitigen Sklaven ausgetragen[3].

Nach ihrer Freilassung schließen sich die ehemaligen Sklaven zusammen und bilden eigene Stämme unter eigenen Šēḫen, erwerben Herden, Güter, Streifgebiete oder Kulturboden und genießen relative Selbständigkeit, ohne jedoch vollständige Gleichberechtigung mit den arabischen Stämmen zu erlangen. So können sie weder von sich aus Krieg erklären noch Bündnisse abschließen. In allen außenpolitischen Fragen unterstehen sie weiterhin denjenigen Stämmen, bei denen sie als Sklaven gedient haben, oder vielmehr der Šēḫfamilie dieser Stämme, denn sie heißen weiterhin „Sklaven des und des Šēḫ". Dieser bestimmt auch das Kontingent, das sie im Kriegsfalle dem Herrenstamm zur Verfügung zu stellen haben, und bei ihm werden Rechtsansprüche Dritter gegen ein Mitglied des Sklavenstammes anhängig gemacht[4]. Wie lange die Zugehörigkeit der Sklavenstämme zur Familie der Oberšēḫe sich vererben kann, ersieht man aus dem Beispiel der beiden Sklavenzweige el-Mešāʿele und eṭ-Ṭūḫa, die nach zwei Sklaven(familien) Abū Mešʿal und Abū Ṭūḫ benannt sind, welche angeblich schon von Sultan Selīm I. (1512—20) dem damaligen Ġazāwī-Emīr geschenkt

1 Von Oppenheim, *Persischer Golf* II 89; Raynaud et Martinet, *Les Bédouins*, S. 69; Henry Field, *The Ancient and Modern Inhabitants of Arabia* in *The Open Court* (Dez. 1932) S. 854.

2 Musil, *Arabia Deserta*, S. 162.

3 Ibid. S. 239 ff. — Vgl. auch die Rolle der Haussklaven in ʿUmān bei Bertram Thomas, *Alarms and Excursions in Arabia*, London 1931, S. 236 ff.

4 Jaussen, S. 26; 125; 126; manches etwas abweichend dargestellt bei Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 276 ff.

worden sein sollen. Selbst wenn man dieser Tradition mißtraut, so kann man doch nicht daran zweifeln, daß die beiden noch heute der Emīrfamilie el-Ġazāwīje[1] gehörigen Sklavenstämme, die gemeinsam unter einem Šēḫ Sulēmān Abū Ṭūḫ stehen, jedenfalls sehr alt sind.

Bei den Mešāleḫe[2] gibt es zwei Sklavenstämme el-ʿAwāzem und el-Ǧeḥēšāt, von denen die ersteren der Familie des Oberšēḫs el-Fāʿūr untergeordndet sind, während die zweiten zu einem anderen alten Zweigstamm, eḍ-Ḍumēdāt, gehören, der vielleicht früher einmal diese Würde bekleidet hat (vgl. S. 188).

Häufig sind die ehemaligen Sklaven Ackerbauer geworden, wohnen in Dörfern[3] und bearbeiten den Boden als Pächter für die freien Beduinenstämme, die zur Zeit der Dattelernte kommen, um ihren Anteil in Empfang zu nehmen. Der Anspruch der Besitzer des Landes beschränkt sich auf einen Teil aus dem Ertrag der Dattelpalmen und des Getreides, während Gemüse, Obst und Luzerne den Negern ganz verbleibt. Auch bei diesen fellāḥischen Sklaven besteht eine stammesmäßige Verfassung, der Dorfemīr ist bisweilen selbst Neger[4].

Innerhalb der arabischen Gesellschaft nehmen die Freigelassenen eine besondere Stellung ein. Sie sind, wie wir sahen, in gewissem Sinne selbständig, aber doch nicht souverän, sondern einem Herrenstamm angeschlossen, dessen Šēḫfamilie sie erblich zugehören. Ihre Rechtslage unterscheidet sich von dem *ṭanab*-Verhältnis dadurch, daß es nicht temporär, sondern dauernd ist, von den beiden andern Formen des Anschlusses, der An- und Eingliederung, dadurch daß die Sklavenstämme vermindert rechtsfähig und nicht wie jene dem Unter- oder Hauptstamm direkt angeschlossen sind, sondern der Šēḫfamilie zugehören. Der Unterschied kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß die Sklavenstämme durchweg von den freien, angegliederten Stämmen abgesondert aufgeführt werden. Während für diesen sozusagen normalen Zustand sehr viele Beispiele bei-

---

1 Wohnen jetzt im ʿAǧlūn zwischen Wādī eṭ-Ṭajibe aund Wādī el-Jābis.

2 S. oben S. 188.

3 Vor allem in der Gegend von Jericho, im Ǧōf und im südlichen Neǧd, s. Burton, *Gold-Mines of Midian*, S. 124.

4 Philby, *Das Geheimnisvolle Arabien*, II 17 f.; 89 f.; 176.

gebracht werden könnten, gibt es nur wenige Fälle, in denen von einer Unterscheidung abgesehen wird. Wir erwähnten oben S. 187 die sinaitischen Ǧebālīje, die ursprünglich Sklaven des Klosters gewesen sein sollen, heute aber außenpolitisch selbständig auftreten. Anscheinend ganz selbständig geworden sind frühere Sklaven der Ǧerāmene, die ed-Dūk und en-Nuwēʿeme, die im Ġōr bei Jericho leben. Übrigens werden sie oft mit dem Namen des Pariastammes der Hutēm bezeichnet, obwohl sie von diesen wohl kaum in nennenswerter Menge Blut aufgenommen haben. In das Verhältnis von „Angegliederten" sind ehemalige Sklaven eingerückt bei den ʿArab el-Emīr el-Ḥāriṯī[1]. Schließlich ist es auch nicht undenkbar, daß einmal Neger als vollberechtigte Stammesbürger anerkannt werden. Die ʿAlāwene, die ursprünglich Negersklaven der Šēḫfamilie des Unterstammes el-Fuqarā von den Belāwene des Ġōr Abū ʿUbēda (s. oben S. 106) waren, scheinen jetzt als Stamm in die Belāwene eingegliedert zu sein.

Nachdem wir im Vorangehenden die Technik des Anwachsens und der Umbildung von Stämmen bei den Arabern kennen gelernt und dabei gesehen haben, in welch mannigfacher Weise Blutsmischungen in allen Stämmen eingetreten sind, und festgestellt haben, daß der genealogischen Stammbaumbildung wesentlich politische Bedeutung beizumessen ist, erhebt sich die Frage, ob und worin sich die somatische Differenziertheit der Zweige eines Stammes bewahrt hat.

Die Antwort ist im Vorausgegangenen zum Teil schon vorbereitet. Wir sahen, daß bei dem Anschluß einer Gruppe an einen anderen Stamm die Neuankömmlinge ihren bisherigen Namen beibehalten. Damit ist ein erstes wichtiges Moment der Erhaltung ihrer Selbständigkeit gegeben. Wegen der Regelmäßigkeit dieser Erscheinung erübrigt es sich, Beispiele namhaft zu machen. Auch bei der Verselbständigung der einzelnen Teile eines zersprengten oder ausgewanderten Stammes wird der Name meist in die neuen Verhältnisse hinübergerettet. Einige Fälle der Bewahrung des Namens aus vorislamischer Zeit bis in die Gegenwart (Huḏail, Qaḥṭān, Ṭaiji' u. a.) wurden S. 74 erwähnt. Von den Benī ʿUqba wurde S. 191 gesprochen.

---

1 S. S. 90, Anm. 9.

Unter Umständen wird dabei der Name auf eine der S. 90 abgehandelten Weisen in den Plural gesetzt. So haben zwei von den vier in Palästina eingewanderten Zubēd-Gruppen diesen Namen beibehalten. Während aber die Gruppe, die heute am Westufer des Ḥūle-Sees sitzt, den Namen Zubēd unverändert erhalten hat, benennen sich die den Ṣaqr[1] Angegliederten, die auch ein Absprengsel in das Wādi-l-Ḥawāriṯ entsandt haben, mit der Pluralform ez-Zubēdāt. Auch bei der Verfolgung des Weges der aus dem Ḥiǧāz gekommenen Belī (S. 105f.) bemerkten wir, daß zwei Abteilungen von ihnen den pluralischen Namen Belāwene angenommen haben. Eine Abteilung der (palästinischen) Terābīn pflanzt in der Pluralbildung el-Ḥasanāt den Namen der Benī Ḥasan des Ostjordanlandes fort (vgl. S. 198). Indessen waren der Erhaltung des Namens bestimmte Grenzen gesetzt. Bei dem Einfluß, den der Familienname des Šēḫs auf den Stammnamen hat (s. S. 89ff.), konnte es leicht geschehen, daß ein alter mitgebrachter Stamm- oder Zweigname, namentlich beim Aufkommen einer neuen Šēḫfamilie, verloren ging und durch jenen ersetzt wurde. Andererseits konnte bei der Neubildung eines Stammes aus heterogenen Elementen nur eine Gruppe dem Ganzen den Namen geben, die anderen konnten günstigstenfalls, waren sie stark genug, ihren eigenen Namen als Unterstamm weiterführen, wie es bei den in den Benī Ṣaḫr zusammengeschlossenen Ṭūqa und Kaʿābene war, deren Gesamtbezeichnung sich von den Ṣuḫūr el-Ġōr und Ṣuḫūr el-ʿAlā herleitet. Hier trat daraus die S. 190f. erwähnte Merkwürdigkeit ein, daß die eigentlichen Namengeber sich später wieder lösten und die politisch viel bedeutenderen Ṭūqa und Kaʿābene heute als Repräsentanten des ihnen von Haus aus fremden Namens fungieren.

Bei der Verselbständigung oder dem Anschluß eines Zweigstammes an einen anderen Stamm konnte er natürlich aber nicht nur den Namen seines früheren Hauptstammes fortführen, sondern er konnte statt dessen auch den Zweignamen wählen, sodaß der des Hauptstammes dann ausfiel. Dies Verfahren haben z. B. die beiden andern von den soeben genannten vier Zubēd-Gruppen eingeschlagen. Die Semekīje bei Tell Ḥūm am Nord-

---

1 S. S. 188.

rand des Tiberias-Sees und die Luhēb bei Aleppo, bei Ṣafad und bei Nazareth sind Unter-, bzw. Zweigstämme der Zubēd, die in der neuen Heimat die Namen eben dieser Unterstämme weitertragen. Für die alte Zeit hat Nöldeke[1] nachgewiesen — und die tabellenmäßigen Belege dafür ließen sich noch vermehren — daß manche Gruppen sich fremden Gruppen angeschlossen, dabei mehrere Glieder ihrer früheren Genealogie beibehalten und in den Stammbaum des neuen Hauptstammes eingefügt haben. Beispiele für eine solche Praxis finden sich, soweit ich sehe, unter den modernen Verhältnissen nicht, vielleicht handelt es sich bei solchen genealogischen Reihen der Tabellen auch im alten Arabien nicht um einen volksmäßigen Usus, sondern um eine Konstruktion der Gelehrten, welche die Namen der Vorfahren des angeschlossenen Stammes aus der Tabelle der bisherigen Zugehörigkeit an die neue Stelle übertrugen. Dazu bot ihnen die Kenntnis der Abkunft, welche sich bei den Neuaufgenommenen lange erhält, die Handhabe.

Auch heute wissen fast alle Beduinen genau zwischen genealogisch-politischer Stammesgliederung und somatischer Abstammung zu unterscheiden. Demjenigen, der sich dafür interessiert, pflegen sie sorgfältig die Herkunft der An- und Eingegliederten mitzuteilen. „Bei näherer Untersuchung findet man leicht, wie genau sie ihre Blutsverwandtschaft präzisieren . . . Alle Bewohner von Arabia Petraea sind imstande anzugeben, ob sie eingeboren oder eingewandert sind, und alle wissen den Namen ihrer ursprünglichen Heimat, wenn sie auch die Lage derselben nicht kennen"[2]. Hierfür ein paar Hinweise. Die oben S. 199 als Unterstamm der Ḥanāğera erwähnten Neḫālāt geben richtig ihre Abstammung von den Ka'ābene bei Hebron an. Auch bei den zerstreuten Belī-Gruppen (s. S. 105 f.) ist die Erinnerung an die Abkunft noch durchaus lebendig. Unter den 'Adwān (S. 76) verfehlen die beiden Unterstämme el-'Assāf und es-Sekar, die sich innerhalb des Gesamtstammes eng an die el-Kājed anlehnen, nicht darauf hinzuweisen, daß sie der Herkunft nach zu einem andern Unterstamm, nämlich en-Nimr, gehören. Ebenso können viele der übrigen den 'Adwān an- und einge-

---

1 *ZDMG* Bd. XL S. 180 f.

2 Musil, *Ar. Petr.* III 27.

gliederten Unterstämme genaue Mitteilung über ihre Abstammung machen. Ein in dieser Beziehung eindrucksvolles Beispiel sind die el-Bešātewe[1]. Sie bestehen aus einer Koalition von 15 Unterstämmen verschiedener Herkunft, und jedem einzelnen ist auch seine Herkunft genau bekannt. Dabei ist der Verband keine ganz junge Gründung, wir kennen ihn in demselben Gebiet und in ungefähr derselben Zusammensetzung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Zum Schluß dieses Kapitels noch einen überraschenden Beweis von dem die Herkunft betreffenden Erinnerungsvermögen der Beduinen. Unter den Benī Ṣaḫr — den Kaʿābene — gibt es einen Unterstamm el-Ḫeršān[2], der seinen Namen nach der Šēḫfamilie el-Ḫerēše trägt. Sie geben an, vom Euphrat eingewandert zu sein, das Grab ihres Ahnherrn läge in Dēr eš-Šaʿār. Mit diesem Ortsnamen ließ sich zunächst nichts anfangen, bis sich aus einer gelegentlichen Notiz bei ʿAbd el-Kerīm Nūrī[3] ergab, daß dies ein anderer, heute ungebräuchlicherer Name für Dēr ez-Zōr ist. Im Jahre 1929 besuchte dann Freiherr von Oppenheim, ohne von diesen Dingen etwas zu wissen, einen der Notabeln von Dēr ez-Zōr, namens Ḥasan Efendī el-Ḫallūf, der ihm seinen persönlichen Stammbaum mitteilte. Dieser endete in dem Bruder des Ahnherrn des Oberšēḫs der Ḫerēše und bestätigte damit aufs trefflichste die Herkunftsangabe der Ḫeršān. Ḥasan el-Ḫallūf war seine Verwandtschaft mit jenen transjordanischen Beduinen wohlbekannt.

Als ein wichtiges Überlebsel, in dem sich die ehemalige Zugehörigkeit eines Stammes zu seinem früheren Verband erhält, erweist sich das sogenannte *wasm*, pl. *wusūm* (seltener: *ausima*). Man versteht darunter eine Art Hoheitszeichen, das, aus wenigen Strichen zusammengesetzt, den damit bezeichneten Gegenstand als Eigentum des Stammes in Anspruch nimmt. Da der Hauptbesitz der Beduinen in ihren Herden besteht, so findet sich das *wasm* auf häufigsten auf den Tieren und zwar mittels eines glühend gemachten eisernen Brandzeichens eingebrannt. Die Formen der *wusūm* der verschiedenen Stämme, Unterstämme usw. sind innerhalb eines ziemlich großen Raumes unter den

1 Zelten im Ġōr zwischen ed-Delhemīje und Bēsān.

2 Um ʿAmmān und im ʿAǧlūn.

3 *Dēr ez Zōr* in *al-Machriq* X (1907) S. 38; vgl. dazu auch *al-Machriq* XXIX (1931) S. 515.

Bewohnern bekannt, sodaß bei Verlust oder Raub eines Tieres an diesem *wasm* leicht der Stamm bestimmt werden kann, dem das rechtmäßige Eigentum an dem Tier zusteht. Ein *wasm* wird nur Kamelen, Eseln und dem Kleinvieh, nicht Pferden und Rindern eingebrannt[1]. Das scheint in alter Zeit ebenso gewesen zu sein, denn nur in den Abschnitten über die Kamele und über das Kleinvieh spricht Ibn Sīdah[2] ausführlich von den Brandzeichen, während darüber in dem Abschnitt, der von den Pferden handelt, fast nichts gesagt wird[3]. Zur Erklärung dieser Tatsache darf man wohl daran erinnern, daß bei dem geringen Pferdebestand in Arabien es zu allen Zeiten möglich gewesen ist, das einzelne Tier auch ohne eingebranntes Zeichen wiederzuerkennen. Was die Rindviehzucht angeht, so wurde sie ja kaum betrieben, so daß auch hier *wusūm* überflüssig waren.

Die Benennung bei Ibn Sīdah ist durchweg سِمَة, plur. سِمَات. Jedes *wasm* hat seinen Namen, ein Brauch der schon früher üblich war. Nach Ibn Sīdah[4] waren die meisten nach der Stelle des Körpers benannt, an der sie eingebrannt wurden, so hieß das عُذْرَة, plur. عُذَر, genannte *wasm* nach dem عِذار „Wange"; der دُمُع ist „ein Zeichen an dem Teil des Kopfes, an dem die Tränen (دَمْع) rinnen". Andere *simāt* sind nach dem benannt, was sie darstellen, oder nach Gegenständen, denen sie ähnlich sind, z. B. مُفَقَّاة nach der Viper (أَفْعَى), دَلْو „Schöpfeimer", خُطَّاف „Haken". Einige Namen finden sich heute noch, der خِطام wird vom Verfasser des *Kitāb al-ʿAin*

1 Šuqair, S. 403 f. Beachte auch Ibrāhīm Rifʿat Pascha, *Mirʾāt al-Ḥaramain awi-r-riḥlāt al-ḥiǧāzījah*, Kairo 1925, Bd. II S. 104, wo der Verfasser nur von den اوسمة الابل spricht und weiterhin von den المياسم التى يسمون بها إبلهم. S. noch W. Tweedie, *The Arabian Horse*, S. 67.

2 *Kitāb al-Muḥaṣṣaṣ*, Kairo 1316—21, Bd. VII S. 154—8; Bd. VIII S. 14 f.

3 Bd. VI S. 165. Ich halte es nicht für ganz ausgeschlossen, daß die einmalige Erwähnung von Brandstellen auf Pferden in dem soeben genannten Zitat dieses Buches auf ein Mißverständnis zurückgeht, vgl. dazu die Bemerkung von Burckhardt, *Beduinen und Wahaby*, S. 173: „Die Araber pflegen ihre Pferde nicht zu zeichnen, wie manche geglaubt haben; aber das glühende Eisen, welches sie häufig zur Heilung einer Krankheit anwenden, läßt Spuren auf der Haut zurück, die einem absichtlich gemachten Zeichen ähnlich sehen".

4 Bd. VII S. 154 ff.

folgendermaßen erklärt: سِمَةٌ دُونَ العَيْنَيْنِ[1]. Das von Ibn Sīdah angeführte *wasm*: مُشْط „Kamm" ist heute den el-Meṣrab von der Gruppe des Ibn Meršed (Stamm: es-Sbaʿa) eigentümlich[2].

Wenn die Brandzeichen, wie Ibn Sīdah erwähnt, nach den dafür bestimmten Stellen am Tierkörper benannt wären, so würde das zur Folge gehabt haben müssen, daß jede *simah* auf ihre Körperstelle beschränkt geblieben wäre. Das würde eine Abweichung gegenüber dem gegenwärtigen Gebrauch bedeuten, heute kann je nach dem Brauche des Stammes jedes Zeichen bald an dieser, bald an jener Stelle eingebrannt werden. Für مُشْط gibt übrigens auch Lane, s. v., an, daß es am Nacken oder auf dem Schenkel eingebrannt werde. Ebenso heißt es bei Lane, s. v. عِرَاض: „a line upon the thigh of a camel, crosswise; or upon the neck, crosswise (Yaạkoob, Ibn ar-Rummáneh)". Wir dürfen vielleicht annehmen, daß die Philologen hier keine genaue Kenntnis der Realien besaßen und auf Grund von Etymologien die Lokalisationen der *simāt* von sich aus ansetzten. Leider geben sie uns auch keine bildlichen Reproduktionen, und vor allem vermissen wir im allgemeinen die Zuordnung der Zeichen zu den einzelnen Stämmen[3]. Nur in einem Falle wird überliefert, daß *aš-šiʿb* ist: سِمَةٌ لِبَنِي مِنْقَرٍ كَهَيْئَةِ المِحْجَنِ[4],

---

1 Die Beschreibung wird durch *Naqāʾiḍ Ǧarīr wa-l-Farazdaq*, S. 933, 13 bestätigt, wo der *ḫiṭām* als Brandzeichen auf der Nase verwandt ist. Heute sieht er so aus: ∩.

2 Im Sommer zelten sie um Selāmīje, im Winter in der Ḥamād. Das Streifgebiet der zu den ʿAneze gehörigen Sbaʿa ist gut ersichtlich auf der Karte *Northern Arabia Bedouin Tribal Areas and related Landmarks* 1 : 8 000 000 sowie auf der Skizze S. 499 bei Carl R. Raswan, *Tribal Areas and Migration Lines of the North Arabian Bedouins* in *The Geographical Review* XX, New York 1930. Der *mušṭ* hat folgende Gestalt: __|__/, vgl. Raynaud et Martinet, *Les Bédouins*, S. 72 bis.

3 Die Mehrzahl der Angaben der Lexikologen über die *simāt* geht auf das Werk des Abū ʿAlī al-Ḥasan al-Fārisī, *Kitāb at-taḏkirah* zurück, das jedoch verloren zu sein scheint. Auch in Konstantinopel existiert, wie mir Kollege Ritter auf Anfrage freundlichst mitteilt, keine Hds. davon.

4 Ibn Sīdah, a. a. O., S. 156, 3 f. — Der *miḥǧan* „Krummstab", in dieser Form: ſ, kommt heute auch öfter als *wasm* vor. Lane, s. v. شُعْب beschreibt das Zeichen als „united at the upper part and at the lower part

danach spricht man dann von einem: جَمَل مَشْعُوب. Von den eingebrannten *simāt* wurden und werden die in die Haut eingeschnittenen Zeichen قَطْع unterschieden. Meist wurden (und werden) die Ohren für die Einschnitte benutzt.

Besteht auch die Hauptaufgabe der *wusūm*, wie dargelegt, darin, das Eigentumsrecht eines Stammes an Tieren und Dingen festzustellen, so finden sie doch daneben anderweitige Verwendung. Ein von Reisenden in den Sand gezeichnetes *wasm* kann einem Nachzügler der Gesellschaft als Wegweiser dienen; es ist zugleich eine Warnung für Räuberbanden, daran zu denken, daß die Wanderer nicht schutzlose Individuen, sondern Angehörige eines Mord rächenden Stammes sind. Naheliegender Betrug mit fremden *wusūm* wird nicht getrieben[1]. Derartige Gründe oder auch die Absicht, die Umgebung als Weidegebiet des Stammes zu kennzeichnen, mögen wohl manchmal die Veranlassung gewesen sein, daß Beduinen ihre *wusūm* an die Felswände gemalt haben. Häufiger wird dies jedoch aus reinem Spieltrieb geschehen sein. Tatsache ist, daß die Felsen Arabiens mit solchen Zeichen bedeckt sind[2] und damit Zeugnis von der Anwesenheit oder ehemaligen Anwesenheit derjenigen Stämme, denen sie eignen, ablegen. Man hat daher vorgeschlagen, die Felsmalereien zu sammeln, sie mit den modernen Kamelbrandzeichen zu vergleichen und für die historische Forschung fruchtbar zu machen[3]. Dieser Gedanke, dem durchaus zuzustimmen ist, macht natürlich die stillschweigende Voraussetzung, daß das Hoheitszeichen bei einem und demselben Stamm oder Zweig konstant ist. Das trifft in ziemlich weitem Umfange zu.

Das *wasm* gehört bei der An- oder Eingliederung eines Stammes in einen anderen zu denjenigen Reservaten, in denen er, wenigstens für eine lange Zeit, seine Selbständigkeit wahrt. Einige Beispiele aus der Beduinenwelt mögen dies erhärten. Unter den Sewāreke des Sinai (s. S. 83) gibt es zwei Unter-

---

separated" oder als „two lines meeting at the top and separated at the bottom". Man kann danach sehr wohl an die moderne Gestalt des *miḥǧan* denken.

1 Philby, *Das Geheimnisvolle Arabien*, Bd. I S. 162.

2 Doughty, Bd. I S. 126; B. Moritz, *Ausflüge in der Arabia Petraea* in *Mélanges de la Faculté Orientale*, Leipzig 1908, Bd. III S. 435 f.

3 Robertson Smith, *Kinship*, S. 213.

stämme, von denen der eine /, der andere ▽ als *wasm* führen[1]. Eine kleine Abteilung der Sewāreke ist nach Palästina gezogen und wohnt, mit angeschlossenen Fremdlingen, seit etwa 150 Jahren am ʿAuǧā nördlich Jāfā. Die beiden echten Unterstämme von diesen Sewāreke zeigen gleichfalls ein /, bzw. ▽ als *wasm*; der einzige Unterschied ist der, daß die Zeichen bei den sinaitischen Sewāreke auf der rechten, bei den Auswanderern auf der linken Hüfte der Tiere eingebrannt werden.

Ganz ähnlich liegen die Dinge bei den zu den Tijāhā in Südpalästina gehörigen Belī und bei den Belāwene im Wādi-l-Ḥawāriṯ, deren beider *wasm* in der Form /ͦ identisch ist, nur daß diese es auf der rechten Hüfte, jene es auf der linken Halsseite anbringen.

Wir erfuhren S. 198f., daß zwei der Unterstämme der Ṭūqa (Benī Ṣaḫr), nämlich die Zeben und die Hekēš, näher miteinander verwandt sind als die übrigen Ṭūqa. Die Nachwirkung davon zeigt sich darin, daß sie den anderen gegenüber ein gemeinsames *wasm* haben, es sieht so aus: ♀|

Da jeder Unterstamm und jeder Zweig, ja bisweilen sogar die Familien eigene *wusūm* haben, werden die Kamele oft außer mit den Stammeszeichen auch mit einem zusätzlichen *wasm* versehen. So ist das gemeinschaftliche Brandzeichen der (palästinischen) Seʿīdījīn[2] ein | auf dem rechten Schenkel, die Unterstämme haben Zusätze wie ⅄ (rechter Schenkel) oder — (rechte Nasenseite) oder / (hinter dem Ohr) usw. In anderen Fällen stellen sich die *wusūm* der einzelnen Unterstämme als leichte Abwandlungen des gemeinsamen Zeichens dar wie bei den Ẓullām[3], deren allgemeines *wasm*: //// ist, das von den Unterstämmen in ///_, /̅/̅/̅, ///// variiert wird. Noch ein Beispiel, el-ʿAzāzeme[4]. Sie führen als Haupt*wasm* ein ⊓ auf dem Oberschenkel des rechten Hinterbeines. Einige Zweige fügen ein / oder // auf dem Hals und auf dem rechten Ohr zusätzlich hinzu,

1 Ich übergehe in diesem Aufsatz die Bezeichnungen für die *wusūm*, sie werden bei von Oppenheim, *Beduinenstämme*, zu finden sein.

2 S. S. 96.

3 S. S. 106.

4 Ein in Palästina uralter, ziemlich starker und in viele Gruppen zerspaltener Stamm südlich und südöstlich Beerseba (auf Guthe's Karte eingezeichnet).

die meisten aber wenden Abweichungen des allgemeinen Zeichens an: ⊓/, ⊓, ⊐|, ⊓, _⊓, wobei sie zum Teil die Anbringungsstelle wechseln. Ursprünglich fremde, wenn auch seit längerer Zeit an- und eingegliederte Unterstämme der selben ʿAzāzeme wie die Meʿāmīr, er-Rajāṭeje, el-Maʿʿāze zeigen jedoch ganz andere Formen, nämlich (resp.): Λ (rechte Halsseite), V | (rechte Halsseite), / (rechte Hüfte) in Verbindung mit ╫ (Unterarm des linken Vorderbeins). Man kann also das *wasm* geradezu als Kriterium der Scheidung zwischen echten und unechten Unterstämmen und Zweigen verwenden.

Unveränderlich ist nun allerdings das *wasm* nicht. Bei sehr langem Zusammenschluß passen sich politisch Schwächere der stärkeren Partei oder Gruppen minderer Abkunft denen der vornehmeren Abstammung im Stamme an. Wir können das daran verfolgen, daß gelegentlich einmal ein Unterstamm gleichzeitig ein „altes" und ein „neues" *wasm* führt. Die Ḥasanāt (palästinische Terābīn, s. S. 102; 198) bestehen aus 3 Unterstämmen: a) echte Ḥasanāt, b) el-Meʿāleqa, c) el-ʿAwāmera. Die beiden ersteren besitzen bereits ein gemeinsames *wasm*, während die ʿAwāmera erst im Begriff stehen, ihr altes *wasm*: Λ zugunsten des Brandzeichens der beiden anderen Unterstämme aufzugeben. Ein kleiner Stamm westlich Nazareth, el-Mezārīb, der sich aus 3 Unterstämmen verschiedener Herkunft zusammensetzt, hatte bis vor kurzem noch zwei verschiedene *wasm*-Formen, nämlich ○| für den größten und den kleinsten, und /\ für den zahlenmäßig in der Mitte stehenden. Der letztere fängt jetzt an, gleichfalls das ○| zu verwenden, jedoch ist noch das „alte" Hoheitszeichen bekannt.

Als eine gewisse Verfallserscheinung muß man es endlich werten, wenn einige der heute nur schafzüchtenden Ṣuḫūr el-Ġōr[1] dazu übergehen, ihr „altes" *wasm* T (rechte Hüfte) aufzugeben und statt dessen nur noch Einschnitte *qiṭaʿ* in die Ohren der Tiere zu machen. Die überwiegende Mehrzahl der übrigen Unterstämme haben dagegen ihre *wusūm*: _У_, ⊨_, ||| noch beibehalten.

Eine gleichfalls aus der *ǧāhilījah* herrührende Institution des Stammeslebens ist der Schlachtruf. Er besaß eine solche

1 S. S. 190.

Bedeutung für die vorislamischen Araber, daß man in poetischer Tropik sagen konnte: jemand ruft im Kampfe diesen oder jenen Namen, um auszudrücken: er gehört diesem oder jenem Stamme an[1]. Der Dichter al-Ḥāriṯ b. Ẓālim, der zu den Banū Murrah gehörte, also — vgl. oben S. 202 — der Eingliederung nach Ḏubjānit, der Herkunft nach Quraišit war, drückt seine somatische Abstammung in einem Verse[2] folgendermaßen aus: „Ich hob meine Lanze, als sie 'Quraiš' riefen, und ich erkannte die Gleichheit in Veranlagung und im hohen Rang".

In Verfolg seines Prinzipes, die alte Stammesrivalität zurückzudämmen, hat der Islam versucht, diesen Brauch zu abrogieren, und der Prophet selbst soll die Rufe aus der Zeit des Heidentums verboten haben[3]. Dieses Bestreben muß man als völlig gescheitert betrachten; denn noch heute besitzt jeder arabische Stamm einen ihm eigentümlichen Kriegsruf *naḫwa*, zu dem sich seine Mitglieder bekennen, und durch den sie sich scharf von Angehörigen anderer Stämme absondern[4]. Auch die Unter- und Zweigstämme, ja unter Umständen sogar die einzelnen Familien haben noch ihren besonderen Kriegsruf[5]. Allerdings hat sich die Wortwahl des Rufes in manchen Fällen geändert, sie ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen, wie wir sehen werden, etwas variabler als ehedem. In alter Zeit finden wir fast ausnahmslos den Namen des Stammes, meist mit vorgesetztem *jāla*; diejenigen Stämme, deren Namen mit *Banū* gebildet ist, büßen nach Nöldeke diesen Zusatz ein[6]. Die Gestalt des Kriegsrufes war derart vorherrschend, daß ein Dichter es wagen konnte, das *jāla* (يَالَ), welches mit Fleischer[7] als Zusammenziehung aus يَا آلَ aufzufassen ist, von dem Stammesnamen zu isolieren und zu einem selbständigen Wort,

1 Goldziher, *Muhammad. Stud.* I 61 f.

2 *Mufaḍḍalījāt* LXXXIX 15.

3 Goldziher, a. a. O., S. 62.

4 Ḥüsēn Ḥüsnī, *Neǧd qyṭ'asynyn aḥwāl-i 'umūmījesi*, S. 95.

5 Musil, *Ḳuṣejr 'Amra*, Bd. I S. 43.

6 *ZDMG* Bd. XL S. 170, Anm. 1. — Wie der soeben übersetzte Vers von al-Ḥāriṯ beweist, kommen auch andere Stammesnamen ohne *jāla* im Kriegsruf vor.

7 *Kleinere Schriften*, Leipzig 1885, Bd. I S. 393.

etwa in dem Sinne „herbei, zu Hülfe!" zu machen[1]. Dabei konnte man genealogisch umfassendere oder weniger umfassende Einheiten aufrufen, wofern sie nur die eigene Familie mit begriffen[2].

Um die Abkehr von den alten Sitten zu dokumentieren, wählten die Muslime in ihren Kämpfen mit den Ungläubigen nach des Propheten Anweisung ganz neuartige Kriegsrufe, so in der Schlacht bei Badr: *aḥad*, *aḥad*!, bei Uḥud: *amit*, *amit*! usw.[3]. Goldziher an der eben zitierten Stelle erklärt, daß sich später „ganz willkürlich gewählte, in ihren Beziehungen zum Theil unverständliche" Schlachtrufe finden. Es soll nicht bestritten werden, daß uns manche der heute bei den Beduinen gebrauchten Kriegsrufe sprachlich oder inhaltlich unverständlich bleiben, die große Masse jedoch weist Bildungen auf, die dem Sinne des altarabischen Wortlauts nahe kommen, oder Bildungen, die man inhaltlich in wenige Gruppen aufteilen kann. Eine Reihe von modernen Kriegsrufen stellt Musil zusammen[4]. Es mag hier noch erwähnt werden, daß nach Ḥüsēn Ḥüsnī[5], um die Krieger anzufeuern, während des Kampfes die *naḫwa* von Jungfrauen auf Kamelen mit lauter Stimme gerufen wird. Der Brauch ist jedoch heute auf die Ruwalā beschränkt. Vielleicht stand er im Zusammenhang mit der Sitte des *merkeb*, der allerdings nicht mehr von einem Mädchen bestiegen wird[6].

---

1 Fleischer, ibid. S. 394; der Vers lautet:

فخيرٌ نحن عند الناس منكم   اذا الداعى المثوّب قال يالا

„Und mehr gelten wir bei den Leuten als ihr, wenn der dringend mahnende Rufer sagt: *'jâla'*!" (Fleischer)— Der Vers stammt von Zuhair b. Mas'ūd aḍ-Ḍabbī und wird häufig zitiert; ich nenne hier nur: al-'Ainī, *Šarḥ aš-šawāhid al-kubrā*, Bulaq 1291, I 520; as-Sujūṭī, *Šarḥ šawāhid al-Muġnī*, Kairo 1322, S. 203; 286; 'Abd al-Qādir b. 'Umar al-Baġdādī, *Ḫizānat al-adab*, Bd. I S. 228.

2 Robertson Smith, S. 257 f.; Nöldeke, a. a. O., S. 177; az-Zarkali, *Mā ra'aitu*, S. 101.

3 Goldziher, a. a. O., S. 62 f.

4 *Ḳuṣejr 'Amra*, Bd. I S. 43 f.; ders., *Arab. Petr.* III 386 f.

5 a. a. O., S. 118.

6 Über den *merkeb* handelt ausführlicher A. Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 571 ff.

Der Grund, weswegen wir uns hier mit dem Kriegsruf beschäftigen müssen, liegt darin, daß auch in ihm die Unter- und Zweigstämme ihre partikularistischen Belange zu wahren wissen. Noch heute enthält die *naḫwa* wie früher am häufigsten den Stammes- oder vielmehr den Abstammungsnamen, freilich nicht in der Anrufeform *jāla* . . ., sondern in verschiedenen anderen Gestalten. Dabei können wir beobachten, daß Unterstämme oder Zweige, die fremder Herkunft sind, im allgemeinen auch den fremden Kriegsruf erhalten haben und diesen neben oder sogar an Stelle des allgemeinen Stammesschlachtrufes verwenden. Eine seltene Formulierung haben die S. 217 erwähnten (palästinischen) Sewāreke entwickelt: *jā ǧaddenā ʿUkkāše*! „o unser Stammvater ʿUkkāše!". Häufig ist der Kriegsruf zusammengesetzt mit *ṣibjān* . . . „Burschen der . . .". So findet sich bei den ʿUbēdīje[1]: *ṣibjān eḍ-Ḍajāǧeme*!, wobei Ḍaiǧam der Stammvater der ehemaligen Emīrfamilie der ṭaijitischen (Ǧarm) Ǧerāmene ist (vgl. noch unten S. 222). Die Kaʿābene nordwestlich Jericho rufen: *ṣibjān el-Kaʿābene*! Während wir bei diesen über das Alter der *naḫwa* nichts ausmachen können, sehen wir bei den drei folgenden sich in ihr uralte Abstammungsverhältnisse wiederspiegeln. Die Seʿīdījīn[2] haben den Schlachtruf: *ṣibjān el-Ḥuwēṭāt*! Aus Angehörigen der Ḥuwēṭāt hat sich der Stamm einst gebildet. Die ʿAzāzeme[3] rufen: *ṣibjān Quḍāʿa*! Quḍāʿah ist der Name der bereits vorislamischen Araberbevölkerung des nördlichen Ḥiǧāz und der Syrischen Wüste, von dem die breite Masse der ʿAzāzeme sich herleitet. Heute ist dieser Name als Stammesbezeichnung längst verloren gegangen.

Charakteristisch ist weiter die Tatsache, daß die Belāwene in Transjordanien (S. 106) als Kriegsruf: *ṣibjān Belī*! gebrauchen, indem sie darin eine ältere Namensform erhalten haben, die in der Selbstbenennung bereits abgewandelt ist.

Die mit *Benī* . . . zusammengesetzte Herkunftsbezeichnung führen die Mešāleḫa[4] in ihrer allgemeinen *naḫwa*: *Benī ʿUqba*!,

---

1 S. oben S. 186.
2 S. oben S. 96.
3 S. oben S. 217.
4 S. S. 188.

in ʿUqba ihre Zugehörigkeit zu dem früheren Ǧuḏām-Stamm andeutend. Ebenso bei den am Ostrand der Belqā zeltenden es-Selājeṭe, die dem Kriegsruf: *Benī Mislaṭ*! folgen; Mislaṭ muß einer ihrer Ahnen sein, da auch der Stammname von der selben Wortwurzel gebildet wird. Die Mitglieder des Stammes selbst scheinen keine Kenntnis mehr von ihm zu besitzen, da sie als eigentlichen Ahnherrn einen Ḥamūd betrachten[1].

Wieder andere Kriegsrufe enthalten nur den Namen des Stammes, von dem sie sich ableiten, so z. B. die el-Ḥeğērāt[2], welche Verwandte der Kaʿbīje im Kreise Ḥaifā sind und daher den Schlachtruf: *Kaʿābene*! gebrauchen. Die ʿAdwān, die ihren Ursprung auf die Ḍafīr-Familie Ibn Suwēṭ zurückführen[3], haben sich trotz der etwa 300jährigen Trennung von diesen bis vor kurzem des Kriegsrufes: *Suwēṭāt*! bedient. Erst jetzt ist er dem Rufe: *Rāʿī el-ǵabṭā*! gewichen. Aus diesem Beispiel ersehen wir, daß die *naḫwa* nicht schlechthin unveränderlich ist, aber sie erweist sich doch durchweg als recht langlebig. Als Herkunft anzeigende Schlachtrufe seien hier noch angereiht: *Āl Ḍaiǵam*! bei den Melāleḥa[4] und *ʿEjāl Ḍaiǵam*! bei den Ǧerāmene[5]. Beide Stämme haben also den Namen der Šēḫ-familie der alten Ǧarm, zu denen sie gehörten (s. S. 221), in der *naḫwa* bewahrt. Schlachtrufe, die eine Abstammungsangabe enthalten, überwiegen in der Tat sehr stark und zeigen dort, wo wir ihren Wahrheitsgehalt aus geschichtlichen Daten nachprüfen können, große Zuverlässigkeit, sodaß wir diese Gattung Kriegsrufe unter Umständen zu historischen Rückschlüssen mit verwenden können. Einen ertragreichen Fall von einer diesbezüglichen Hilfe bieten die vier Gruppen der Zubēd-Stämme in Palästina (s. S. 211), worüber in dem Beduinenwerk von Oppenheim's gehandelt werden wird.

Gegenüber der eine Abstammung besagenden Mehrzahl von Kriegsrufen vertritt die Minderheit von Schlachtrufen abweichender Bedeutung offenbar eine jüngere Schicht, wie auch aus dem soeben erwähnten Wechsel bei den ʿAdwān erhellt.

---

1 Musil, *Arab. Petr.* III 105.
2 An den Rändern der Ebene el-Baṭṭōf nördlich Nazareth.
3 S. oben S. 76; 94.
4 Südlich des Wādi-l-Ḥawāriṯ bei Qalansewe.
5 S. S. 92.

Wir können sie dem Sinne nach in folgende Gruppen zusammenfassen. a) Einen Pferdenamen enthaltend. So wird die *naḫwa* des Unterstammes es-Zijūd von der eṯ-Ṯebte-Abteilung der Benī Ḥasan im Ostjordanland (S. 92, Anm. 2): *rāʿī ed-daġmā*! erklärt als „Besitzer der *daġmā*-Stute, d. i. ein Pferd, dessen Kopf dunkler gefärbt ist als der übrige Körper"[1]. Der Ruf wurde gewählt, weil der Ahnherr einst in einem siegreichen Gefecht eine solche Stute ritt. Die Aufnahme des Pferdenamens in den Schlachtruf sollte dann die Mannschaft bei dem Führer zusammenhalten. Ähnlich mögen die Verhältnisse liegen bei dem Kriegsruf der el-ʿAmārāt von der Ḥuqūq-Abteilung der (palästinischen) Tijāhā[2]: *rāʿī el-melēḥa!* „Besitzer der dunkelgrauen"[3] oder bei den el-Ǧelmān derselben Abteilung: *rāʿī el-buwēḍa!* „Besitzer der hellgrauen"[4] und öfter. Bisweilen wird der Stutenname mit *ḫaijāl* verbunden: *ḫaijāl eṣ-ṣafra!* „Reiter der weißblonden"[5] bei den el-Ḥarāḥeše der el-Helējel-Abteilung der Benī Ḥasan (S. 92, Anm. 2).

b) In dem Kriegsruf: *rāʿī el-ʿAljā!* des Unterstammes ed-Debājebe der Abteilung el-Ludējāt der ʿArab el-Belqā soll das zweite Glied den Wohnort el-ʿAljā (östlich Abū ʿAlenda) bezeichnen.

c) Häufiger enthält der Kriegsruf den Namen eines Mädchens, der Schwester oder Geliebten des Anführers[6]. Hierhin sind wohl zu rechnen Fälle wie: *aḫū Ṣabḥa!* „Angehöriger der Ṣabḥa" bei den el-Kājed der ʿAdwān; *aḫū Šēḫa!* „Angehöriger der Greisin" bei den eṣ-Ṣāleḥ der ʿAdwān[7]. Statt *aḫū* kann auch der Plural eintreten: *iḫwat Ṣabḥa!* als *naḫwa* der eṣ-Ṣubēḥ[8] oder *iḫwat Ṣāleḥa!* bei dem Ḥuwēṭāt-Zweig[9], der vor 150 Jahren

1 Zur Bedeutung „Besitzer von . . ." für *rāʿī* s. A. Socin und H. Stumme, *Diwan aus Centralarabien*, Leipzig 1901, Bd. III S. 269, s. v.; vgl. auch Musil, *Arabia Deserta*, S. 311: *ḥajj rāʿi had-delūl* „long live the rider upon this camel!"

2 S. S. 102.

3 Vgl. Socin u. Stumme, a. a. O., Bd. III S. 311.

4 Ebd. S. 250. 5 Ebd. S. 283.

6 Musil, *Kuṣejr ʿAmra* I 43 f.; ders., *Arab. Petr.* III 386.

7 S. S. 76.

8 Um den Thabor herum. Ṣabḥa könnte allerdings auch mit dem Stammvater der Ṣubēḥ zusammenhängen.

9 Wohnen bei Bijāret Ḥanūn südlich Ṭūl Karm.

nach Nordpalästina gewandert ist. Bei den el-Bekkār von den Bešātewe (s. S. 213) ruft man: *iḫwān ʿAmše!*, bei den el-ʿAmrī des gleichen Stammes: *iḫwān Ṣabḥa.*

Wir sahen S. 222, daß gelegentlich der Schlachtruf durch einen neuen ersetzt wird, wir müssen hier noch hinzufügen, daß vereinzelt die *naḫwa* ganz außer Gebrauch gekommen ist, so bei dem kleinen Stamm er-Reqēbāt am Ostufer des Tiberias-Sees und bei den halbfellāḥischen el-Ḥanāǧera an der Mündung des Wādī Ġazza.

Endlich haben wir noch eines letzten Überrestes zu gedenken, in dem sich die einstige Selbständigkeit oder anderweitige Zugehörigkeit der Unter- und Zweigstämme erhalten kann. Das sind die Grabstellen. Zwar haben die Stämme oft „in ihrem Gebiet Begräbnisplätze, wohin sie die Leichname ihrer Freunde bringen, wenn dieselben in den Gränzen ihres Districts gestorben sind"[1]. Auch Doughty spricht von einem „tribesmen's burying place"[2]. Wir kennen solche einzelnen Stämmen gehörige Friedhöfe aus älterer Zeit, aber natürlich kommen sie für die Beerdigung nur solange in Betracht, als die Stämme ihrer regelmäßigen Binnenwanderung nachgehen. Bei Auswanderung oder Anschluß an einen fremden Stamm verlieren die Beduinen, die wenig Sinn für Sentimentalität haben, die alten Friedhöfe meist bald aus dem Gedächtnis. Anders steht es mit Gräbern von einzelnen für die Gesamtheit bedeutsamen Persönlichkeiten aus der Stammesvergangenheit. Erinnerungen an ihre Gräber erhalten sich, auch wenn sie in einer weit entfernten Gegend liegen und aus lang entschwundener Zeit stammen[3]. Insbesondere ist es das Grab des Ahnherrn, das häufig noch heute Verehrung erfährt. So berichtet uns Musil[4], daß man nach Rückkehr von einem erfolgreich verlaufenen *ġazu* dem Stammvater ein erbeutetes Kamel opfert, oder daß man bei seinem Grab schwört, um dem Eid ein größeres Gewicht zu verleihen. Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß die Bedeutung und der Grad des Gräberkultes offenbar lokal

---

1 Burckhardt, *Beduinen und Wahaby*, S. 225.
2 *Arabia Deserta* I 448.
3 Musil, *Arab. Petr.* III 28.
4 *Ḳuṣejr ʿAmra*, S. 48 f.

sehr verschieden sind[1], in manchen Gegenden der arabischen Beduinenwelt fast keine Rolle spielen, während sie gerade in dem unserer Betrachtung vorwiegend zugrunde gelegten Teile besonders stark entwickelt sind. So verehren die Ẓullām das Grab ihres Ahnherrn Muhannā, das im Wādi-l-Ḥafīr liegt, durch alljährliche Opfer[2]. Natürlich erstreckt sich die Verehrung des Ahnherrn eines eingegliederten Unterstammes im allgemeinen nur auf diesen selbst. Dementsprechend ist der jährliche Besuch des Grabes des Stammvaters der en-Nuṣērāt, el-Qedējim, bei Dēr el-Balaḥ auf die Nuṣērāt beschränkt, während die übrigen Abteilungen der Ḥanāǧera[3] sich nicht daran beteiligen. Die Entfernung zwischen den gegenwärtigen Sitzen des Stammes und dem Ort, wo ihr Stammvater begraben liegt, ist unter Umständen recht groß. So ist ʿAṭīje, der Vater des als Ahnherrn der palästinischen Terābīn (s. S. 102) geltenden Neǧm b. ʿAṭīje, bei ʿAin Ǧuḏaiʿ am Wādi-š-Šēḫ ʿAṭīje westlich des Golfes von ʿAqaba bestattet. Trotz des weiten Weges ziehen alljährlich nach der Frühjahrsweide Leute der Terābīn dorthin, um dem Šēḫ zu opfern[4].

Wenn der Ahnherr eines Zweiges oder Geschlechtes sich Verdienste um den Gesamtstamm erworben hat, so kann der Kult seiner Deszendenten auch von den übrigen Stammesgenossen mit übernommen werden. Šēḫ ʿAmrī, der Ahnherr der kleinen Abteilung ʿEjāl ʿAmrī von den Tijāhā (s. S. 102), war ḍer Führer der Tijāhā bei ihrem Auszug aus dem Wüstenplateau et-Tīh nach der Gegend von Beerseba. Sein Grab befindet sich an der Einmündung des Wādi-l-Ḥafīr in das Wādi-l-Abjaḍ[5] und wird noch heute von allen Tijāhā verehrt, auffälligerweise nicht durch Schlachtopfer, wie es sonst üblich ist, sondern durch Steinwerfen. Da die Šēḫwürde sich nicht immer geradlinig vererbt, sondern öfter auf eine Seitenlinie des

1 Vgl. dazu schon Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 417 ff.

2 Über die Ẓullām vgl. oben S. 106. Das Wādi-l-Ḥafīr südlich Beerseba auf der Karte bei Šuqair.

3 S. S. 224.

4 S. auch Šuqair, S. 116.

5 S. die Karte bei Šuqair.

nach Nordpalästina gewandert ist. Bei den el-Bekkār von den Bešātewe (s. S. 213) ruft man: *iḫwān ʿAmše!*, bei den el-ʿAmrī des gleichen Stammes: *iḫwān Ṣabḥa*.

Wir sahen S. 222, daß gelegentlich der Schlachtruf durch einen neuen ersetzt wird, wir müssen hier noch hinzufügen, daß vereinzelt die *naḫwa* ganz außer Gebrauch gekommen ist, so bei dem kleinen Stamm er-Reqēbāt am Ostufer des Tiberias-Sees und bei den halbfellāḥischen el-Ḥanāǧera an der Mündung des Wādī Ġazza.

Endlich haben wir noch eines letzten Überrestes zu gedenken, in dem sich die einstige Selbständigkeit oder anderweitige Zugehörigkeit der Unter- und Zweigstämme erhalten kann. Das sind die Grabstellen. Zwar haben die Stämme oft „in ihrem Gebiet Begräbnisplätze, wohin sie die Leichname ihrer Freunde bringen, wenn dieselben in den Gränzen ihres Districts gestorben sind“[1]. Auch Doughty spricht von einem „tribesmen's burying place“[2]. Wir kennen solche einzelnen Stämmen gehörige Friedhöfe aus älterer Zeit, aber natürlich kommen sie für die Beerdigung nur solange in Betracht, als die Stämme ihrer regelmäßigen Binnenwanderung nachgehen. Bei Auswanderung oder Anschluß an einen fremden Stamm verlieren die Beduinen, die wenig Sinn für Sentimentalität haben, die alten Friedhöfe meist bald aus dem Gedächtnis. Anders steht es mit Gräbern von einzelnen für die Gesamtheit bedeutsamen Persönlichkeiten aus der Stammesvergangenheit. Erinnerungen an ihre Gräber erhalten sich, auch wenn sie in einer weit entfernten Gegend liegen und aus lang entschwundener Zeit stammen[3]. Insbesondere ist es das Grab des Ahnherrn, das häufig noch heute Verehrung erfährt. So berichtet uns Musil[4], daß man nach Rückkehr von einem erfolgreich verlaufenen *ġazu* dem Stammvater ein erbeutetes Kamel opfert, oder daß man bei seinem Grab schwört, um dem Eid ein größeres Gewicht zu verleihen. Es muß allerdings darauf hingewiesen werden, daß die Bedeutung und der Grad des Gräberkultes offenbar lokal

1 Burckhardt, *Beduinen und Wahaby*, S. 225.
2 *Arabia Deserta* I 448.
3 Musil, *Arab. Petr.* III 28.
4 *Kuṣejr ʿAmra*, S. 48 f.

sehr verschieden sind[1], in manchen Gegenden der arabischen Beduinenwelt fast keine Rolle spielen, während sie gerade in dem unserer Betrachtung vorwiegend zugrunde gelegten Teile besonders stark entwickelt sind. So verehren die Ẓullām das Grab ihres Ahnherrn Muhannā, das im Wādi-l-Ḥafīr liegt, durch alljährliche Opfer[2]. Natürlich erstreckt sich die Verehrung des Ahnherrn eines eingegliederten Unterstammes im allgemeinen nur auf diesen selbst. Dementsprechend ist der jährliche Besuch des Grabes des Stammvaters der en-Nuṣērāt, el-Qedējim, bei Dēr el-Balaḥ auf die Nuṣērāt beschränkt, während die übrigen Abteilungen der Ḥanāǧera[3] sich nicht daran beteiligen. Die Entfernung zwischen den gegenwärtigen Sitzen des Stammes und dem Ort, wo ihr Stammvater begraben liegt, ist unter Umständen recht groß. So ist ʿAṭīje, der Vater des als Ahnherrn der palästinischen Terābīn (s. S. 102) geltenden Neǧm b. ʿAṭīje, bei ʿAin Ǧuḏaiʿ am Wādi-š-Šēḫ ʿAṭīje westlich des Golfes von ʿAqaba bestattet. Trotz des weiten Weges ziehen alljährlich nach der Frühjahrsweide Leute der Terābīn dorthin, um dem Šēḫ zu opfern[4].

Wenn der Ahnherr eines Zweiges oder Geschlechtes sich Verdienste um den Gesamtstamm erworben hat, so kann der Kult seiner Deszendenten auch von den übrigen Stammesgenossen mit übernommen werden. Šēḫ ʿAmrī, der Ahnherr der kleinen Abteilung ʿEjāl ʿAmrī von den Tijāhā (s. S. 102), war der Führer der Tijāhā bei ihrem Auszug aus dem Wüstenplateau et-Tīh nach der Gegend von Beerseba. Sein Grab befindet sich an der Einmündung des Wādi-l-Ḥafīr in das Wādi-l-Abjaḍ[5] und wird noch heute von allen Tijāhā verehrt, auffälligerweise nicht durch Schlachtopfer, wie es sonst üblich ist, sondern durch Steinwerfen. Da die Šēḫwürde sich nicht immer geradlinig vererbt, sondern öfter auf eine Seitenlinie des

1 Vgl. dazu schon Musil, *Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 417 ff.

2 Über die Ẓullām vgl. oben S. 106. Das Wādi-l-Ḥafīr südlich Beerseba auf der Karte bei Šuqair.

3 S. S. 224.

4 S. auch Šuqair, S. 116.

5 S. die Karte bei Šuqair.

Hauses übergeht, kann der Grabkult eines Stammes auch einem Toten gelten, der nicht unmittelbarer Vorfahre der lebenden Šēḫe ist. So gehört von den beiden Gräbern, die sich bei den Benī Ṣaḫr (s. S. 77 f.) regelmäßigen Besuches erfreuen, nur das des Fendī im Ġōr einem Aszendenten des Oberšēḫes, während das des Qaʿdān b. Fājez, von der Gegenwart aus gesehen, einem Nebenzweig der Familie angehört. Qaʿdān war aber der Führer des Stammes um die Mitte des 18. Jahrhunderts.

Wir haben im Vorstehenden versucht, ein Bild von der Gesellschaftsstruktur der arabischen Beduinenstämme zu entwerfen. Dabei zeigte sich der Unterschied, der zwischen den Schullehren der altarabischen Genealogen und der volksmäßigen Überlieferung der heutigen Stämme besteht: die durch Harmonisierung überdeckte Unsicherheit des Wissens und das durch diktatorisch systematisierende Arbeit gewonnene feste Gefüge langer und fein verästelter genealogischer Ketten auf jener Seite und die auf Kenntnis der wirklichen Verhältnisse beruhende Buntheit der Einzelangaben sowie die in naiver Form bloßgelegte Lockerheit einer nach Tiefe und Breite engbegrenzten verwandtschaftlichen und politischen Bindung auf dieser Seite. Indem wir uns dem letzteren Material zuwandten, erkannten wir bei der Betrachtung der Stellung und Befugnisse des Šēḫs das Übergewicht der Familie über das Individuum, die Einflußnahme der Šēḫfamilie auf den Stamm, die sich soziologisch in der Namengebung und in der Einwirkung des Familienstammbaumes auf den des Stammes kundgibt. In Verbindung damit stellt sich bei den Stämmen das lebendige Bewußtsein für den Unterschied zwischen politischer Genealogie und somatischer Abstammung ein. Die der Starrheit abgewandte Veränderlichkeit der genealogischen Stammesorganisation ist zugleich Folge und Ursache der Möglichkeit einer leicht eintretenden Zersetzung und Auflösung des Stammes: Folge, wenn äußere Ereignisse seine Integrität zerstören, Ursache, weil innere Zwistigkeiten nicht durch eine starke Staatsführung unterdrückt werden, sondern sobald es den Parteien beliebt, zum Schisma führen können.

Trotz der starken zentrifugalen Kräfte, die im Stamme wirksam sind, gibt es aber andererseits auch Momente, die noch nach erfolgtem Zerfall auf einen gewissen Zusammenhalt der ehe-

maligen Einheit hinzielen. Sie sind das, was wir Adhäsion des Stammes nannten: *aṣīl*-Bewußtsein und Ansehen, die Frage der Ebenbürtigkeit und des Konnubiums sowie von einem andern Ausgangspunkt aus das Auftreten exogener Šēḫe. Die die Auflösung hemmenden Momente sind also vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich der somatischen Bindung zuzuschreiben.

Das notwendige Korrelat zu dem Zerfall von Stämmen auf der einen Seite ist die Bildung neuer Einheiten auf der andern. Dabei erweist sich der Faktor des Entstehens neuer Stämme durch Zusammenschluß heterogener Elemente als relativ unbedeutend; es wird vielmehr immer angeknüpft an eine Art Traditionskompagnie, und in der Mehrzahl der Fälle besteht das aufbauende Prinzip in einem Anschluß einzelner Teile an bereits existierende Stämme. Der Anschluß kann sich darstellen als temporäres Schutzverhältnis unter Zustimmung des Šēḫs und des *maǧlis* des Aufnahmestammes, als dauernde Angliederung an einen Zweig- oder Unterstamm mit verminderten Rechten der Angegliederten oder endlich als gleichfalls dauernde vollberechtigte Eingliederung in den Aufnahmestamm. Der Name, die Organisation und die Šēḫfamilie bleiben in allen drei Fällen erhalten, Angegliederte und Eingegliederte lösen die offizielle Genealogie mit dem Heimatstamm, aber nur die letzteren treten in den Stammbaum des Aufnahmestammes ein. Eine Durchprüfung des Bestandes der heutigen Stämme zeigt, daß es wohl keinen gibt, der von An- und Eingliederungen frei ist. Die Stämme sind also durchaus nur politische, nicht somatische Einheiten. Sie sind aber doch Einheiten, auch dann noch Einheiten, wenn wir sie nicht mehr als einen Stamm, sondern als eine Föderation ansehen müssen und unterscheiden sich in diesem Sinne von bloßen Bündnissen auf außenpolitischer Grundlage.

Eine besondere Stellung nehmen die Sklaven ein. Meist afrikanischer Herkunft, dienen sie als Leibgarde großer Fürsten oder Šēḫe und schließen sich nach ihrer Freilassung zu Stämmen zusammen, die im Innern eine eigene, den normalen Typ aufweisende Organisation besitzen, nach außen aber nur mittelbar, durch die Šēḫfamilie des Stammes, bei dem sie als Sklaven gedient haben, rechtsfähig sind. Sie können Herden oder Vermögen

erwerben, können Ackerbau treiben, letzteres gewöhnlich als Erbpächter.

Mit dem Anschluß an einen anderen Stamm gibt der Zweig oder Unterstamm die Eigenart seiner Herkunft nicht vollkommen auf. Diese erhält sich vielmehr in dem Namen, in der Erinnerung an die Abstammung, die oft noch nach Jahrhunderten bekannt ist, und vor allem in der ziemlich genauen Beibehaltung des *wasm* und der *naḫwa*. Die beiden letzteren Institutionen können uns nicht selten wichtige Fingerzeige für historische Zusammenhänge und Wanderungen der Beduinen geben, ihre sorgfältige Sammlung unter den heutigen Beduinen einerseits und an Ruinen und Felswänden andrerseits wäre daher besonders zu begrüßen. Davon darf uns auch nicht die Beobachtung abhalten, daß gelegentlich Stammeszeichen und Kriegsruf verändert und denen des politisch mächtigeren Haupt- oder Bruderstammes angeglichen werden. Endlich ist von ähnlicher Bedeutung, wenn auch regional in verschiedenem Grade, die Registrierung des Gräberkultes.

Bei der Untersuchung des Aufbaus und der Organisation der arabischen Beduinenstämme mußten wir uns naturgemäß auf das Allgemeingültige beschränken und alle Einzel- und Besonderheiten beiseite lassen; ja es ließ sich nicht vermeiden, daß wir in manchen Kapiteln Typen herausarbeiteten, zwischen denen Übergangsformen möglich sind, die aber doch insoweit naturgetreu sind, als die weitaus überwiegende Mehrzahl der Fälle sich zwanglos in diese Typen einordnen läßt. Das Material für unsere systematischen Untersuchungen, das wir aus Zweckmäßigkeitsgründen vorzugsweise aus den heutigen Beduinenstämmen Palästinas, Transjordaniens und der Sinaihalbinsel wählten, zeigte uns, daß die Verhältnisse der Sozialschichtungen sehr viel komplizierter liegen, als die Genealogen sie uns für das alte Arabien darstellten und als man in Anlehnung an diese gemeinhin voraussetzen zu müssen glaubte.

Bei der auf vielen Gebieten erprobten Kontinuität in Sitten und Gebräuchen bei den Arabern ist es wohl erlaubt, anzunehmen, daß die Struktur der alten Stämme von denen der heutigen nicht prinzipiell verschieden gewesen ist. Damit dürfte manches von dem, was wir unter den modernen Stämmen besser sehen gelernt haben, geeignet sein, unsern Blick auch für die Ver-

gangenheit zu schärfen. Schon im Verlauf dieses Aufsatzes haben wir gelegentlich altarabische Nachrichten durch unsere Erkenntnisse aus dem heutigen Stämmeleben neu interpretieren können. Aber natürlich bedarf es noch eingehender Arbeit, um das gesamte Material aus der *ǧāhilījah* zu durchforschen. Dabei wird die sachliche Sichtung und Überprüfung Hand in Hand mit der Erschließung des lexikalischen Materials zu gehen haben.

DIE WISSENSCHAFT DER KORANLESUNG (*'ILM AL-QIRĀ'A*).

IHRE LITERARISCHEN QUELLEN UND IHRE AUSSPRACHEGRUNDLAGEN (*UṢŪL*).

VON

OTTO PRETZL.

(Fortsetzung)

B. Spezielle Abhandlungen.

1. *taǵwīd* betreffend:

38 *kitāb ar-ri'āja* von Abū Muḥammad Makī.

a) Umumiye 165: Beginnt: الحمد لله المنعم بآلائه المتفضّل بنعمائه . . . . وانى لما رأيت هذه الحكمة البعيدة والفردة العظيمة فى هذه الحروف التى تضمّنت الفاظ كتاب الله جل ذكره ووقفت على تصرفه فى مخارجها وترتيبها عند خروج الصوت بها واختلاف صفاتها وكثرة القابها ورأيت شرح هذا وبيانه متفرقا فى كتب المتقدمين والمتأخرين[1] غير مشروح للطالبين قويت نيتى فى تأليف هذا الكتاب وجمعه فى تفسير الحروف ومخارجها وصفاتها وبيان قويّها وضعيفها واتصال بعضها ببعض ومناسبة بعضها لبعض ومباينة بعضها لبعض . . . . . . ولست اذكر فى هذا الكتاب الا ما لا خلاف فيه بين اكثر القراء

Anschließend erklärt der Verfasser, daß er kein Buch der Art kenne. Er habe im Jahre 390 erstmals den Plan zur Abfassung desselben gehabt, dann die Arbeit aufgegeben, da er hiezu keine Vorarbeit eines Früheren finden konnte, und es erst nach etwa 30 Jahren vollendet. Dann führt er selbst den Titel an:

وسميت ما الّفت من ذلك بكتاب الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها

3 v. باب تذكر فيه جملة من فضل القرآن والترغيب فيه وفضل طالبه وقارئه

7 v. باب ما يحذر منه اهل القرآن

8 v. باب ما ينبغى لصاحب القرآن ان يأخذ به نفسه

9 v. باب ⌈ما يجب من تعظيم القرآن واجلال حامله⌉[1]

10 r. باب ادب طالب القرآن وما يجب عليه فيه

Das Kapitel ist wieder in 2 *bāb* untergeteilt ohne Inhaltsangabe der Abschnitte.

12 v. باب معرفة الحروف التى تألّفت منها الكلام وعللها

14 r. باب ما تضمنه تأليف الكلام وعللها

17 r. باب ما زاده العرب من كلامها على التسعة والعشرة الحروف المشهورة وعلل ذلك

18 v. باب فى الحروف[2] وانفراد بعضها ببعض

29 r. باب الهمزة 34 r. باب الهاء 36 r. باب الالف 36 v. باب العين الخ

usw.; es werden die einzelnen Konsonanten nach der Reihenfolge der *maḫāriǧ* gesondert für sich und in ihrer Beziehung zu den sie umgebenden, ähnlichen oder verwandten Konsonanten behandelt.

65 r. باب المشددات على ثلاثة ابواب: الباب الاول من المشددات وهو المشدد المفرد

65 v. الباب الثانى من المشددات وهو اجتماع حرفين مشددين متواليين

67 r. الباب الثالث من المشددات وهو اجتماع ثلث متواليات

70 r. باب الوقف على المشددة

71 r. باب احكام النون الساكنة والتنوين

Die hiebei in Erscheinung tretende *ġunna* wurde schon beim *nūn* vorausbehandelt.

Format der Hs.: 20×13,5 cm; Schriftsp. 16×10,5 cm. 74 Folien zu 17 Zeilen. Kräftige, etwas unbeholfene Schrift (etwa 850 d. H.). Fol. 14 v., 15 r. und v. von jüngerer Hand, welche im J. 1135 das Buch auch um einige *rasā'il* am Ende vermehrt hat: fol. 75 r.—78 r. nach einer kurzen *basmala* folgt: كتاب زينة القارى اعلم بان اصل القراءة على خمسة اضرب اولها التنوين. Verf. nicht genannt. Fol. 80 r.—88 r. eine pers. *risāla* über die Einteilung des *waqf* in *tāmm*, *kāfī* und *ḥasan*. Die erste Hand sehr fehlerhaft.

---

1 ⌈ ⌉ aus c ergänzt.

2 In c: باب بيان اشتراك اللغات فى الحروف وانفراد الخ.

b) Umumiye 166: Format: 21,5 × 15 cm; Schriftsp. 16,5 × 8 cm. 45 Folien zu 19 Zeilen. Sehr enges, aber sauberes *Taʿlīq*.

c) Halis Efendi 1: Format 20,5 × 14,5 cm; Schriftsp. 14,5 × 9,5 cm. 41 Folien zu 19 Zeilen. Sehr enges, zuweilen schwer leserliches *Taʿlīq*.

d) Atif Efendi 23: Format 21,3 × 15 cm, Schriftsp. 16 × 8 cm (goldumrandet). 56 Folien zu 19 Zeilen. Sehr schöne, deutliche Schrift. Dat. 1152 d. H.

e) Dazu Kairo, Azhar m7 und 77, ferner Qauwala 10. (B.)

39. *kitāb at-taḥdīd fī ʿilm at-taǧwīd* von ad-Dānī.

a) Halis Efendi 18: Titel nicht original. Beginnt: الحمد لله المنفرد بالنعماء المتوحّد بالآلاء . . . اما بعد فقد حدانى ما رأيته من اهمال قرّاء عصرنا ومقرئى دهرنا تجويد التلاوة وتحقيق القراءة

2 r. باب ذكر البيان عن معنى التجويد وحقيقة الترتيل والتحقيق وما جاء من السنن والآثار فى الحث على استعمال ذلك والاخذ به

5 v. باب ذكر فى قراءة التحقيق وتجويد الالفاظ ورياضة الالسن بالحروف

9 r. باب ذكر الاخبار الواردة عن ائمّة القراءة فى استعمال التحقيق

9 v. باب ذكر الافصاح عن مذاهب الائمة فى حد التحقيق ونهاية التجويد وما جاء عنهم من الكراهة فى التجاوز عن ذلك

13 v. باب ذكر البيان عن حقائق الالفاظ وحدود النطق بالحروف

Das Kapitel enthält eine Reihe wichtiger Definitionen über *ḥarakāt* und *sukūn*, *madda* und *qaṣra*, *išmām*, *iḫfāʾ* (bei *nūn* und bei *tanwīn*), *iḫtilās*, *hamza* und *tashīl al-hamza*, sowie über die bei der *imāla* vorkommenden Termini technici.

17 r. باب ذكر الحروف المعجمة وتفصيلها

Der Verfasser bemerkt ausdrücklich, daß er sich in diesem Kapitel an die Ausführungen des Sībawaih hält.

21 v. باب ذكر احوال النون الساكنة والتنوين

24 r. باب ذكر الحروف التى يلزم استعمال تجويدها وتعمّل بيانها وتخليصها لتنفصل بذلك من مشتبهها على مخارجها

In diesem Abschnitt werden die Eigenschaften (*ṣifāt*) und Besonderheiten jedes einzelnen Konsonanten für sich und in der Umgebung von anderen beschrieben.

44 v. باب ذكر احوال الحركات فى الوقف وبيان الروم والاشمام

46 v. باب ذكر الوقف وبيان اقسامه

Format der Hs.: 17×13 cm; Schriftsp. 12×8 cm. 55 Folien zu 15 Zeilen. Auf fol. 48 r. folgt die *muqaddima* dess. Verfassers (Nr. 42). Außerordentlich sorgfältiges *Nasḫī* etwa des 9. Jhdts. Papier teilweise beschmutzt und etwas wurmstichig.

b) Carullah 233_3, fol. 83 r.—103 v. Beschreibung siehe Einl. zur Edition des *Muqni'* p. 10. Enthält mehrere Schriften des Dānī. Titel: كتاب تجويد التلاوة وتحقيق القراءة.

c) Vehbi Efendi 40_1: Titel: كتاب التحديد فى صنعة الاتقان والتجويد.

Format: 16,5×13 cm; Schriftsp. 11,5×8,5 cm. 44 Folien zu 15 Zeilen. Gut leserl. Schrift auf gelblichem Papier. Geschr. im J. 822 in Šīrāz von Ṭāhir b. 'Arab b. Ibrāhīm al-Iṣfahānī. Anschließend daran *kit. at-tanbīh* von as-Sa'īdī (s. Nr. 41!).

40. *kitāb fī taǧwīd al-qirā'a wamaḫāriǧ al-ḥurūf* von Abū Isḥāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. 'Abdarraḥmān b. Muḥ. al-Umawī al-Išbīlī ṯumma l-Andalusī (gest. 567 d. H.).

Aya Sofya 39_3 (fol. 66 r.—71 v.). Beschr. wie bei Nr. 33.

41. *kitāb at-tanbīh 'alā 'l-laḥni 'l-ǧalī wal-laḥni 'l-ḫafī* von Abū 'l-Ḥasan 'Alī b. Ǧa'far b. Muḥammad ar-Rāzī bekannt als as-Sa'īdī, genannt im *kit. al-mūḍiḥ* als Verfasser eines Buches: *iḫtilāf al-qurrā' aṯ-ṯamānija* s. Nr. 19. Vehbi Efendi 40_2: fol. 44 r.—54 v. Schließt an *kit. at-taḥdīd* Nr. 39c an.

42. *muqaddima* von Abū 'Amr 'Oṯmān ad-Dānī.

Halis Efendi 18_2: Fol. 48 r.—55 v. (Schließt an das *kit. at-taḥdīd* desselben Verfassers Nr. 39a an.) Enthält die Regeln (nur nach Abū 'Amr) über das *nūn* und *tanwīn* (ausführlich!), über das kleine *iddiǧām* (fol. 50 $v._2$), über das große *iddiǧām* (fol. 51 r.—52 v.), über die *imāla* (52 v.—53 r.), das *hamz* (fol. 53 v.), über die Pausa (54 r.—55 v.). Beschreibung der Hs. siehe unter Nr. 39 a.

43. *kit. al-iddiǧām al-kabīr* von Abū 'Amr 'Oṯmān ad-Dānī. London Brit. Mus. Or. 3067, Katalog Rieu Nr. 92. Dazu eine weitere Hs.:

Şehit Ali 28: Titel: كتاب الادغام الكبير فى قراءة القرآن. Beginnt: قال ابو عمرو عثمان . . . الحمد لله ذى الآلاء المتظاهرة والنعم المتواترة . . . اما بعد فان جماعة من اصحابنا حرسهم الله تكررت مسئلتهم وتأكّدت رغبتهم فى تصنيف كتاب خفيف فى شرح مذهب ابى عمرو بن العلاء

رحمه الله فى الادغام الكبير ونفصّل ذلك بعلله ووجوهه ونبينه باصوله وفروعه وافراده برواية ابى محمد يحيى بن المبارك اليزيدى عنه دون غيره
2 r. باب ذكر تسمية من اخذنا عنه الادغام رواية ومن قرأنا به عليه لفظا من الطريق المذكور
3 v. باب ذكر تسمية من روى عنه الادغام وتسمية القارئين من السلف
5 v. باب ذكر البيان عن حقيقة الادغام وبيان اصوله وتبيين فروعه
7 v. باب فيه بيان ابى عمرو فى ادغام الحروف المتماثلة والمتقاربة
10 r. حروف الحلق | 13 r. باب ذكر حروف اللسان | 27 r. باب ذكر حروف الشفتين
31 v. باب ذكر مذهب ابى عمرو فى الادغام للحروف مشروحا
34 r. باب ذكر ما جاء فى كتاب الله تعالى من الادغام سورة سورة

Format der Hs. 21 × 14,5 cm; Schriftsp. 15,5 × 10,5 cm. 86 Folien zu 17 Zeilen. Fol. 47 r.—86 v. folgt: *kit. al-kināja wat-ta'rīḍ* von aṯ-Ṯa'ālibī. Sehr deutliches, tiefschwarzes *Nasḫī* (etwa um 850 d. H.), reichlich vokalisiert. Kapitelüberschriften rot.

44. *kit. al-mūḍiḥ fī 'l-fatḥ wal-imāla* von Abū 'Amr 'Oṯmān ad-Dānī. Kairo Azhar m. 103.

Köprülü 32: Beginnt: قال الشيخ الامام المقرئ ابو عمرو .. الحمد لله العالم للسرائر والمطّلع على سكنات الضمائر ....
هذا كتاب اذكر فيه ان شاء الله تعالى مذاهب القرّاء السبعة رحمهم الله فى الفتح والامالة وغيرها ما جاء الاختلاف فيه عنهم من الطرق المعروفة عند العلماء والروايات المشهورة عند اهل الاداء
2 r. باب ذكر بيان القول فى الفتح والامالة
6 v. باب ذكر البيان عن الاسباب الجالبة للامالة وتمثيلها

Format der Hs. 21 × 15 cm, Schriftsp. 15 × 9 cm. 124 Folien zu 21 Zeilen. Ziemlich kräftige, aber nicht immer gut leserliche Schrift etwa des 9. Jhrdts.

2. Über die Pausa.

45. *kitāb īḍāḥ al-waqf wal-ibtidā'* von Abū Bekr Muḥammad b. al-Qāsim b. Baššār b. al-Anbārī (gest. 304).

a) Köprülü 11: Titel: كتاب ايضاح الوقف والابتداء فى كتاب الله
Beginn: الحمد لله الاول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء.
Der Beginn des Buches hat kein *ammā ba'd*, sondern nach einer sehr langen Eulogie beginnt es mit der Darlegung von

Koranversen und Ḥadīṯen über die Vortrefflichkeit des Korans, über die Verdienstlichkeit des Betens einiger Verse, über richtige und fehlerhafte Koranlesung (*laḥn*), über die Notwendigkeit, die Sprache des Propheten zu erlernen, über die Verdienste des Abū 'l-Aswad und des ʿĪsā b. ʿOmar um die arabische Grammatik (8 v.); letzterer habe zwei Bücher geschrieben: *al-ǧāmiʿ* und *al-mukmal*; darüber sagt al-Ḫalīl b. Aḥmad:

بطل النحو جميعا كله   غير ما احدث عيسى بن عمرْ
ذاك اكمال وهذا جامع   فهما للناس شمس وقمرْ

Fol. 9 r. ein Ausspruch des Abū 'd-Dīnār von al-Kisā'ī und al-Farrā' überliefert: *Taʿallamū 'l-ʿarabīja fa'innahā hija 'l-murūwatu 'ẓ-ẓāhira wahja turattibu 'l-waḍīʿa marātiba 'l-ašrāf*; fol. 10 r. die Erzählung, daß ʿOmar b. al-Ḫaṭṭāb, wenn er jemand bei fehlerhaftem Lesen antraf, ihn mit der Peitsche (*bid-dirra*) schlug. Fol. 13 r. ein Ausspruch des Ibn ʿĀmir: *iḏā sa'altumūnī ʿan ġarībi 'l-qur'ān faltamisūhu fī 'š-šiʿr fa'inna 'š-šiʿra dīwānu 'l-ʿarab*. Diesem Prinzip zufolge hat auch der Verfasser seine Erörterungen im Laufe des Buches sehr reichlich mit Versen (*šawāhid*) belegt, wofür er fol. 12 r ff. zu seiner eigenen Rechtfertigung sehr viele Beispiele der alten Koranleser und sogar der Gefährten anführt; fol. 16r—19 r. eine ganze Reihe solcher Belegstellen zu den *ġarā'ib* des Korans in der Form eines Dialogs zwischen Nāfiʿ b. al-Azraq und Ibn al-ʿAbbās, eingeleitet mit den Worten *fa'aḫbirnī ʿan qauli 'llāhi ǧalla ḏikruhū* ..... und beantwortet mit: *qāla fīhi 'š-šāʿir*[1]. Es folgt eine Erörterung dessen, was der Koranleser wissen muß, dann eine Reihe von Isnāden.

22 v. وانا مبتدئ فى اول الابواب بما لا خلاف بين القرّاء والنحويين فيه وعاقد اصول الكتاب فى اوله ثم مفرعها بعد ذلك واذكر الاختلاف بعد الاتفاق . . .

22 v. باب ذكر ما لا يتم الوقف عليه

30 v. باب ذكر الالفات اللواتى تكون فى اوائل الافعال

41 v. باب ذكر الالفات اللاتى تكون فى اوائل الاسماء

45 v. باب ذكر الياءات والواوات والالفات اللاتى تحذفن للجزم ولا يجوز اثباتهن فى الوقف

1 Gedruckt im *itqān* des Sujūṭī, *nauʿ* 36. Vgl. dazu E. Mittwoch, Die Berliner arab. Hs. Ahlwardt No. 683 in E. G. Browne-Festschrift, Cambridge 1922, 339—344.

47 v. باب ذكر الياءات اللاتى تكون فى اواخر الاسماء

50 v. باب الياءات والواوات والالفات المحذوفات اللاتى يجوز فى العربية اثباتهن

57 r. باب ما يوقف عليه بالتاء والهاء

63 r. باب ذكر الحرفين اللذين ضم احدهما الى صاحبه فصار حرفا واحدا لا يحسن السكوت على احدهما دون الاخر والحرفين اللذين يحسن الوقف على احدهما دون الاخر

71 v. باب ذكر التنوين وما يبدل منه فى الوقف

76 v. باب ذكر مذاهب القرّاء فى الوقف

89 r. باب ذكر اوائل السور اذا وصلت باواخر السور التى قبلها وذكر الوقف على اسماء السور

93 v. فاتحة الكتاب

Format der Hs. 21 × 14,5 cm; Schriftsp. 17 × 10,5 cm. 191 Folien zu 19 Zeilen. Kräftige, ziemlich deutliche Schrift (ca. 400 d. H.), reichlich vokalisiert, braunes, starkes Papier. Teilweise stark wurmstichig, doch meist nur am unteren Rande.

b) Reis Mustafa 7: Format 19 × 13,5 cm; Schriftsp. 15 × 9,5 cm. 197 Folien zu 20 Zeilen. Ziemlich enge, nicht immer gut lesbare Schrift mit brauner Tinte auf braunem Papier. Fol. 1 v. oben *Samā'*vermerk aus d. J. 458.

c) Feizullah 13: Titel: كتاب الوقف والابتداء فى علم القراءات. Format der Hs. 25 × 17,5 cm; Schriftsp. 20 × 12,5 cm. 166 Folien zu 20 Zeilen. Sehr deutliche, ältere Schrift, reichl. vokalisiert. Das erste Blatt ist von neuerer Hand ergänzt, ebenso fol. 160 von einer dritten Hand. Überschriften sind tiefschwarz; die einzelnen Abschnitte werden durch rote Kreise voneinander abgetrennt.

d) Enderun 164: Format 25,5 × 16 cm; Schriftsp. 20 × 12 cm. 180 Folien zu 23 Zeilen. Sehr schöne Schrift des 6. Jahrhunderts, ganz vokalisiert. Braune Tinte. Fol. 13—18 von neuerer Hand ergänzt.

e) Atif Efendi 9: Format 21,5 × 14 cm; Schriftsp. 15,5 × 9 cm. 209 Folien; dat. 1147.

f) Dazu noch Kairo, Ägypt. Bibliothek 1 und 254. (B.) Jedoch nicht London Br. Mus. 1589.

Das anonyme Werk über *waqf* in der Hs. ar. 1589 des Brit. Museums, im Katalog (*Cod. Orient. Mus. Brit.* II. Partis

l. MDLXXXIX, p. 718) als das Werk des Ibn al-Anbārī nmt, kann schon nach der Einleitung nicht damit identit werden. Der Verfasser polemisiert gegen Abū Ḥātim ǧistānī, den Verfasser eines *kitāb al-maqāṭi' wal-mabādī*. :heint ein Abū 'l-'Abbās zu sein, ist Schüler des Ḫalaf b. n, Šuraiḥ b. Jūnus und Ibn Muḥammad ad-Dūrī, gehört noch in die 2. Hälfte des 3. Jhdts.

ı6. *kitāb al-waqf wal-i'tināf* von Abū Ǧa'far Aḥmad b. ımmad b. Ismā'īl al-Miṣrī, Grammatiker, bekannt als ahḥās.

Köprülü 22: Beginnt: الحمد لله الذى افتتح بالحمد كتابه وجعل لاهل العلم والعمل ثوابه وصلى ... وهذا الكتاب نذكر فيه التـ القرآن العظيم وما كان الوقف عليه كافيا وصالحا وما يحسن الابتداء يجتنب من ذلك

2 v. باب ذكر اشياء من فضائل القرآن

4 v. باب ذكر قراءة النبى

5 v. باب ذكر من تكلم من الصحابة والتابعين فى القطع والائتناف

8 v. باب ذكر الاسانيد لما فى هذا الكتاب ...

باب ذكر السور

at der Hs. 18,5×13 cm; Schriftsp. 16×10,5 cm. 2 Bände ıem. 254 Folien zu 22 Zeilen. Sehr deutliche und sorge Schrift mit Ihmālzeichen. Dunkelbraune, fast schwarze auf dickem, braunem Papier. 2. Teil trägt Datum vom 553.

.7. *kitāb al-waqf wal-ibtidā'* von Abū 'Abdallāh Aḥmad uḥammad b. Aus (gest. ca. 340 d. H.).

Sehit Ali 31: Beginnt: حدثنا ابو عبد الله احمد بن محمد بن اوس المقرئ قال اول ما نبدأ بكتابنا هذا بحمد الله .... فى ذلك ابو جعفر محمد بن نصر القطان قال حدثنا هشام بن عمار الدمـ

2 r. هذا كتاب الوقف والابتداء وهو من احسن ما يحتاج اليه قارئ ورأيت عوام الناس يقرءون القرآن لا يعرفون موضع الوقف والا الا القليل منهم فألّفت هذا الكتاب مختصرا وتركت تطويل ا فيه ليسهل على من يريد حفظه .... فالوقف على ثلثة اوجه حسن خفيف ووقف كافٍ وهو يقرب من التام ووقف تام وانا ذلك بعلامة فى وسط الدارات ان شاء الله فالحسن الخفيف الحاء والكافى علامته الكاف والتام علامته الميم

Die drei genannten Buchstaben sind im Verlaufe der Darstellung immer mit grüner (?) Tinte geschrieben. An früheren Werken nennt der Verfasser: *kit. al-waqf wal-ibtidā'* von Abū 'Abdallāh Muḥammad b. 'Īsā al-Iṣbahānī, *kit. al-maqāṭi' wal-mabādī* von al-'Abbās b. al-Faḍl b. Šāḏān und *kit. al-waqf wal-ibtidā'* von Muḥammad b. al-Qāsim, letzterer wird der unter Nr. 45 genannte Ibn al-Anbārī sein.

Format der Hs. 15×12 cm; Schriftsp. 11×8 cm. 62 Folien zu 15 Zeilen. Sehr schöne Schrift, etwa um 600. Braune Tinte auf starkem gelbl. Papier. Rote Überschriften. Die zweite Hälfte des Buches ist ziemlich stark durch Wasser beschädigt.

48. *kitāb al-waqf wal-ibtidā'* von Abū 'Amr 'Oṯmān ad-Dānī.

a) Umumiye 169: Titel wie oben! Beginnt: الحمد لله المتوحد بالقدرة المتفرد بالكبريا والعظمة... هذا كتاب المكتفى فى معرفة الوقف التام والوقف الكافى والحسن.
Format 19×13,5 cm; Schriftsp. 13×9,5 cm. 96 Folien zu 15 Zeilen. Kräftige, zuweilen schwer lesbare Schrift des 7. Jhdts., braune Tinte auf starkem Papier. Teilweise stark wasserbeschädigt. Auf fol. 96 r. ein Anhang: باب ذكر الوقف على كلا و بلا.

b) Atif Efendi 44: Format 21×15 cm; Schriftsp. 16,5×8,5 cm (rot umrandet). 98 Folien zu 23 Zeilen. Moderne Schrift. Titel: هذا كتاب الوقوف. In der Einleitung: هذا كتاب .. الوقف, sonst ist der Text mit der vorausgehenden Hs. gleich. Dieselbe Abweichung auch in der (sehr jungen) Pariser Hs. (Bibl. Nat. 592) und in der folgenden.

c) Berlin, Preuß. Staatsbibl. Ms. or. qu. 1386 كتاب المكتفى فى معرفة الوقف التام والوقف الكافى والحسن فى كتاب الله تعالى عز وجل
Dat. 708 d. H.

d) Beşir Aga 35 (nach Angabe des Kataloges).

e) Leipzig, Universitätsbibl. SS 297 (Katalog Vollers II Nr. 69): Titel كتاب الوقف والابتداء.

49. *kitāb al-hādī* von Abū 'l-'Alā' al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan b. Muḥ. b. al-'Aṭṭār.

Laleli 69: Titel: كتاب الهادى الى معرفة المقاطع والمبادى.
Format der Hs. 24×16,5 cm; Schriftsp. 19×13 cm. 85 Folien zu 25 Zeilen. Datiert 696.

3. Über die Suren- und Verszählung u. a.

50. *kitāb al-bajān* von Abū ʿAmr ʿOtmān ad-Dānī.

a) Halis Efendi 22: Titel: هذا كتاب البيان فى عدّ آى القرآن.
Beginnt: قال الحافظ .. الحمد لله الذى خشعت له الاصوات وقصرت عنه الصفات ... هذا كتاب عدد آى القرآن وكلمه وحروفه ومعرفة خموسه وعشوره ومكيّه ومدنيّه وبيان ما اختلف فيه ائمة اهل الحجاز والعراق والشام من العدد وما اتفقوا عليه منه وما جاء السنن فى عدد الآى عن السالفين ....

باب فى ذكر السنن والآثار التى فيها ذكر الآى
5 v. باب ذكر السنن والآثار التى فيها ذكر الخموس
6 v. باب ذكر السنن والآثار التى فيها ذكر جمل آى السور
8 v. باب ذكر من جاء عنه عقد الآى فى الصلوة من الصحابة
باب ذكر من جاء ذلك عنه من التابعين وهم اربعة وعشرون
11 r. باب ذكر من كان يعدّ الآى من ائمة القراءة ويعلّمه ويحثّ عليه
11 v. باب ذكر من رأى التسمية فى اوائل السور آيةً
12 v. باب ذكر من عدّها آيةً فى اول فاتحة الكتاب خاصة
14 r. باب ذكر جامع العدد
16 v. باب ذكر السنن الواردة فى العقد بالاصابع وكيفيته
18 r. باب ذكر من رأى العقد باليسار
18 r. باب ذكر الاعداد والى من تنسب من ائمة الامصار ومن رواها عنهم
20 r. باب ذكر السند الذى ادّى الينا هذه الاعداد عن هولاء الائمة
21 r. باب ذكر جملة عدد كلم القرآن وحروفه واختلاف الآيات عن السلف
23 v. باب ذكر جملة آى القرآن فى قول كل واحد من ائمة العادّين
25 r. باب ذكر سور القرآن ونظائرها فى العدد والمكىّ منها والمدنىّ والمختلف فيها من الآى
25 v. باب ذكر النظائر من السور اللاتى يتفق عدد آيها فى قول كل واحد من العادّين
28 v. باب ذكر نظائر السور فى الكلم والحروف على قول ابى محمد عطاء بن يسار المدنى
28 v. باب ذكر ما انفرد العادّون بعدّه واسقاطه من جملة المختلف فيه من الآى
31 v. باب ذكر البيان عن معرفة رءوس آى السور وشرح علل العادّين فيما اجمعوا عليه وما اختلفوا فيه من ذلك
36 r. باب ذكر ما اختلفوا فيه المدنيان من العدد وجملته سبع وخمسون

37 r. باب ذكر البيان عن معنى السورة والآية والفاصلة والكلمة والحرف
38 v. باب ذكر ما جاء فى تعشير المصاحف وتخميسها ورسم فواتح السور
ورءوس الآى ومن كره ذلك ومن ترخّص فيه من العلماء
39 v. باب ذكر المكىّ والمدنىّ من القرآن
42 v. سورة البقرة الخ
91 v. باب ذكر اجزاء القرآن

Format der Hs. 21×13 cm; Schriftsp. 15,5×9 cm. 104 Folien zu 25 Zeilen. Sehr schöne Schrift des *Šaiḫ al-qurrā'* Maḥmūd b. Muḥammad v. J. 1147.

b) Hamidiye 18₃: Format 19,5×14 cm; Schriftsp. 12,5×9 cm. 227 Folien zu 17 Zeilen. Sehr gute Schrift. Dat. 1125 d. H. Voraus geht ein jüngeres Werk über dasselbe Gebiet und *kitāb al-ibāna* von Makī (Nr. 54).

51. *kitāb fī 'adad suwar wa'āji 'l-qur'ān waġairihā* von Abū 'l-Qāsim 'Omar b. Muḥammad b. 'Abdalkāfī, lebte etwa 400 d. H., in den *Ṭabaqāt* nicht genannt. Leiden, Legatum Warnerianum Or. 674 W.: Ohne Titel. Beginnt: الحمد لله رب العالمين اله الاولين والآخرين ... قال الشيخ المقرئ الامام ابو القسم عمر بن محمد بن عبد الكافى رحمه الله اما بعد فان واحدا من اصحابى حفظه الله سألنى ان اذكر عدد سور القرآن وآياته وكلماته وحروفه وتلخيص مكيّه من مدنيّه وابيّن الاختلاف فيها بالاسانيد المتصلة الى الصحابة والتابعين بلفظ موجز مختصر يسهل عليه حفظه ويقرب منه متناولها فاستخرت الله تعالى فيها فاجبته اليها وذكرتها مع رءوس الآى واواخرها سورة فسورة على ما سمعته من الامام ابى الحسن على ابن محمد بن عبيد الله الفارسى[1] رحمه الله عن الامام ابى بكر بن الحسين ابن مهران[2] قدس الله روحه عن رجاله على سبيل الاختصار والايجاز

2 r. فصل فى ذكر عدد سور القرآن
4 r. فصل فى ذكر عدد آى القرآن واختلاف اهل الامصار فيه
6 r. فصل فى ذكر كلمات القرآن وحروفه
7 r فصل فى عدد حروف القرآن المقرر على حروف المعجم
8 r. فصل فى ذكر اجزاء القرآن
13 v. فصل فى تنزيل القرآن بمكة والمدينة على ما انزل
14 v. فاتحة الكتاب

---

1 *Ṭab.* Nr. ٢٣٢٣. 2 *Ṭab.* Nr. ٢٠٨; gest. 381.

Im Folgenden wird bei jeder Sure mekkanische oder medinische Herkunft erörtert, die Zahl der Wörter und Buchstaben. Der Beginn jeden Verses ist rot, darunter das Ende schwarz geschrieben. Dann folgt jeweils eine Erörterung der Differenzen bei den Lesern.

Format der Hs. 20×12 cm; Schriftsp. 17×7,5 cm. 75 Folien zu ca. 24 Zeilen. Sehr deutliches *Nasḫī* auf starkem Papier. Kapitelüberschriften und Stichwörter rot. Datiert 774 d. H.

52. *kitāb mubhiǧ al-asrār* von Abū 'l-ʿAlā' al-Ḥasan b. Aḥmad b. al-Ḥasan al-ʿAṭṭār. Hs. im Besitze von Dr. Rescher, Istanbul, Arch. Institut. Titel: كتاب مبهج الاسرار فى معرفة اختلاف العدد والاخماس والاعشار على نهاية الابجاز والاختصار

Beginnt: بسم الله... الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى اما بعد فان هذا كتاب فى العدد اختصرته واقتصرت فيه على التنزيل واختلاف العدد والاخماس والاعشار من السور والجمل وتركت الاسانيد التى ادت الينا ذلك عن العادّين لانّى ساذكر ذلك فى غير هذا الكتاب

1 v. باب كيف كان بدء الوحى الى رسول الله صلعم

3 r. باب فى منازل القرآن

3 v. باب فى الترغيب فى معرفة العدد

6 v. باب اسماء العادّين من الائمة الاولين

7 v. باب فى معرفة حساب الجُمَّل

In diesem Kapitel ist die Herkunft der Suren, die Zahl der Wörter und Buchstaben jeder Sure besprochen.

23 r. ذكر جمل سور القرآن وآيه

24 v. ذكر جمل كلم القرآن وحروفه

26 r. ذكر تفصيل هذه الحروف

26 v. ذكر اجزاء القرآن على قول بعض العادّين من القراء الاولين

Format der Hs. 21×15 cm; Schriftsp. 12,5×8 cm. Enge, aber deutliche und sorgfältige Schrift. Rote Überschriften. Enthält auch *kit. al muqniʿ* von ad-Dānī (siehe Einl. zu *Muqniʿ* p. 10!).

4. Verschiedenes.

53. *muštabihāt* von Abū 'l-Ḥasan ʿAlī b. Ḥamza al-Kisā'ī. Umumiye 436: Titel: كتاب مشتبهات القرآن العظيم ترتيب الامام ابى الحسن على بن حمزة الكسائى رحمه الله تعالى صاحبه العبد

الفقير الى رحمة ربه ابو بكر بن موسى بن خضر المقرئ المعروف بالتقى العقيبى

Beginnt: باب الواحد من سورة البقرة يايها الناس اعبدوا ربكم وسائر القرآن اتقوا ربكم وفيها فاتوا بسورة من مثله وسائر القرآن مثله بغير من الخ.

In dieser Weise werden alle Stellen des Korans, die einander ähnlich sind, nach ihren Differenzpunkten zusammengestellt. Die Subskription des Buches lautet 69 r.: تم كتاب المتشابه.

70 r. folgt: باب عدد ما لم يذكر فيه اسم الله عز وجل من السور. 70 v.: ذكر اجزاء الستين في القرآن. 76 r.—77 v.: قال الشيخ الامام اسماعيل بن على بن سعيد المقرئ الواسطى.

Abhandlung über das *waqf* bei رحمة, نعمة, امرأة usw..

Die Hs. ist ein kalligraphisches Meisterstück (etwa um 600 d. H.). Format (ohne Gewähr, nach Filmaufnahme gemessen!): 20× 14 cm; Schriftsp. 14×10 cm. 77 Folien zu 11 Zeilen.

54. *kitāb fī ma'ānī 'l-qirā'āt* von Abū Muḥammad Makī b. Abī Ṭālib, auch *kit. al-ibāna* genannt. Siehe darüber Ahlwardt I unter Nr. 578 im Anschluß an das *kit. al-kašf.* Dazu eine weitere unvollst. Hs.:

Hamidiye 18_2: ohne jeden Titel. Beginnt: قال ابو محمد نسئل الله الخ. Endet fol. 93 v.: رازى ابن عامر بن مغيرة بن شهاب بن عثمان بن عفان بن خواند عثمان بن. Voraus geht fol. 1—75 v.: كتاب حسن المدد فى معرفة فن العدد von Abū Muḥammad Burhāneddīn Ibrāhīm al-Ǧa'barī, gest. 732.

Nach dem Ferāġvermerk wurde die eben genannte Schrift aus der i. J. 707 verfaßten Originalhs. abgeschrieben. Es folgt fol. 94 r. *kit. al-bajān* von ad-Dānī (Nr. 50b).

55. *kitāb al-maṣāḥif* von 'Abdallāh b. Sulaimān Ibn Abī Dāwūd Abū Bakr as-Siǧistānī (gest. 316, *Ṭabaqāt* Nr. 1779, vgl. auch *Gesch. d. Qor.* III, 22[4]). Von dem Werke haben sich in jüngster Zeit zwei Hss., eine in Damaskus, die andere in Kairo, gefunden, die Jeffery (Kairo) sehr bald herausgeben wird. Der Ausgabe gedenkt der Herausgeber noch den auf Orthographie bezügl. 3. Teil der *mabānī* (vgl. *G. d. Q.* III, 1[2]) anzufügen.

56. Einer Anregung Bergsträßer's zufolge wird auch die (einzige) Berliner Hs. 451 (Pm. 449) des *kit. faḍā'il al-qur'ān* von Abū 'Ubaid al-Qāsim b. Sallām (gest. 223 oder 224,

Ṭabaqāt Nr. 2590, vgl. *G. d. Q.* III, 1[2]), von Dr. Eisen (Fürth) bearbeitet, demnächst gedruckt werden können.

Nachtrag:

Die Hs. Gotha, Herzogl. Bibliothek Ar. 549 (Möll. 65 Stz. Hal. 529), enthält das unter Nr. 27 behandelte Werk *al-kifāja al-kubrā* von Abū 'l-ʿIzz al-Qalānisī. Nach den *Ṭabaqāt* (Nr. 2958) hatte das Werk eine ähnliche Verbreitung und Bedeutung wie *taisīr* anderswo. Beginn der Hs. lv.:
بسم الله ... الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين
وخاتم النبيين محمد .. هذا كتاب يشتمل على قراءات العشرة ائمة
الامصار بالحجاز والشام والعراق اقتصرت من الرواة على من اشتهرت
روايته وكثرت على السن الناس فى عصرنا قراءته ليكون ذلك غاية ما يؤثر
المبتدى ويعول الحاذق المنتهى ... فاول ما ابدا بذكر اسانيدهم ثم
اتبعه بذكر اختلافهم فى الاظهار والادغام والمد والقصر والاثبات والحذف
والابتداء والوقف والاخفاء والتبيين والهمز والتليين والامالة والتفخيم ثم
اتبع ذلك بذكر اختلافهم فى كل سورة من الحروف واذكر الياءات المختلف
فى تحريكها واسكانها واثباتها وحذفها فى آخر كل سورة.
Auf fol. 8 v. bricht das Kapitel über die Isnāde mit ʿĀṣim ab. Fol. 9 r. beginnt mit dem Schluß des Kapitels über das große *iddiġām* und es folgt ein Abschnitt über *hamz wataljīn* und zwar wird zuerst das vokallose *hamz*, dann fol. 10 r. das vokalisierte *hamz* behandelt. Auf fol. 11 v. unten findet sich ein Vermerk: Hic desunt duo folia, quibus absolvitur Hamza et incipitur باب الامالة. Fol. 12 r. das Ende des Kapitels über die *imāla*, sowie das Kapitel über *madd* und *qaṣr*. Fol. 12 v. unten *bāb al-išāra fī 'l-waqf*. 13 r. beginnt *farš al-ḥurūf*. In der 1. Sure das *iddiġām* des Jaʿqūb (nach al-Walīd) bei *raḥīmi-malik*. Man beachte die abweichende Anordnung der *uṣūl*!

a) Verzeichnis der angeführten Werke nach Stichwörtern.

1) So statt Quhundarī, worauf mich Brockelmann freundlichst aufmerksam macht (as-Sam'ānī, *kit. al-ansāb*; Gibb Memorial XX, 460b).

2) Nicht Ra'īnī, wie Brockelmann nach as-Sam'ānī 255b richtigstellt.

hidāja v. Abū 'l-'Abbās al-Mahdawī siehe Nr. 6
waqf v. Aḥmad b. Muḥ. b. Aus S. 10, Nr. 47
— v. Muḥ. al-Iṣbahānī siehe Nr. 47
waqf v. Muḥ. al-Qāsim siehe Nr. 47 (= Nr. 45)
— v. ad-Dānī Nr. 48
— v. Abū Ǧa'far an-Naḥḥās Nr. 46

b) Übersicht über die Werke nach Bibliotheken.

Die erste Nummer bezeichnet jeweils die Katalognummer, die zweite die Nummer des Werkes in dem vorstehenden Verzeichnis.

1. In Istanbul befindliche Bibliotheken:

Atif Efendi 9=45e 23=38d 24=29b 43=9c 44=48b 49=16b
Aya Sofya 39_2=33 39_3=40 58=9a 75=5d
Beşir Aga 2=5b 35=48d
Carullah (im Millet Kütübhanesi) 18=17 19=9b 20=20 23_3=39b
Enderun (im alten Serail) 148=11b 164=45d
Esat 19=30c.
Fatih 63=19b 61=2
Fatih Waqf Ibrahim 72=27
Feizullah 3=1c 9=23c 10=30a 11=30b 13=45c
Halis Efendi (in der Universitätsbibliothek befindlich) 1=38c 18_1=39a 18_2=42 22=50a
Hamidiye 18_2=54 18_3=50b 23=10
Köprülü 10=24 11=45a 20=6 21=26c 22=46 32=44
Laleli in der Suleimaniye 69=49
Murat Molla=Damat Zade Kadiasker Muh. Murat 5=5d 6, 7, 8, 9=1a
Nuru Osmaniye 52_1=21 52_2=22 52_3=5e 53_1=8 53_2=9d 53_3 siehe Nr. 8 54=7 55=3a 62_1=4a 62_2=34 65=29a 66=31a 80=10 86=25 88=28 91=23 92_1=26a 92_2=23b 93=26b 95_1=35 459=ma'ānī von al-Farrā' (b) S. 17
Ragib Paşa 5=11 16=19a
Reis Mustafa (im Katalog Aşir Efendi, in der Suleimaniye befindl.) 7=45b
Rustem Paşa dershanesi (in der Suleimaniye) 3=1d
Selim Aga 8_1=3b 8_2=13 2=9d
Şehit Ali 26/27=1b 28=43 31=47
Umumiye 165=38a 166=38b 169=48a 436=53

Vehbi Efendi 6=5a 17=16a 40_1=39c 40_2=41 66=ma'ānī (a) von al-Farrā'

Privatbibl. Dr. Rescher, Istanbul, Deutsch. Arch. Institut s. unter Nr. 52

2. Sonstige Bibliotheken:

Berlin: Preuß. Staatsbibl. (die ersten Nummern beziehen sich auf die Nummern im Katalog der ar. Hss. von Ahlwardt) 577 (Lbg. 233) u. 578 (Pm. 17) siehe unter Nr. 3 und 54! 591 (Spr. 382) und 592 (We. 1301)=9, 593 (Pm. 403) siehe unter Nr. 32, 653 (Mq. 620)=20, 654 (Spr. 386)=28, 655 (Lbg. 1027)=28, Ms. or. qu. 1386=48c, 451 (Pm. 449)=56

Gotha, Herzogl. Biblioth. 549.

Kairo: Ägyptische (ehemalige Khedivialbibl.) Bibliothek[1] 1 und 264=45 f. m 3=4b 461=31b 169=18; nicht katalogisierte Neuerwerbungen siehe unter Nr. 15 und 32. Dazu die Bibl. Qauwala, eine vom König der ägyptischen Bibl. geschenkte und jetzt dort befindliche Privatbibl.: 10=38e. Azhar 4=12 m7 und 77=38e m103=44 ohne Nr.=1e. Taimūr Paša *tafsīr* 344=14.

Leyden: Universitätsbibl., Legatum Warnerianum or. 674W=51 or. 1937=37 ohne Nr.=5g.

Leipzig: Universitätsbibliothek 69 (S.S. 297)=48e.

London: Brit. Museum ar. 3067=43 or. 3096=28 or. 1589 s. Nr. 45 or. 4015 s. Nr. 18.

Oxford: Bodleiana Hunt 527 unter Nr. 26.

Paris: Bibl. Nationale 592 siehe Nr. 48, ar. 4532 fol. 7v—15r=36.

---

1 Die hier genannten Werke stehen unter der Rubrik *qirā'āt*.

(Fortsetzung folgt.)

EINIGE BEMERKUNGEN ZU NICHOLSON'S AUSGABE DES K. AL-LUMAʿ VON AS-SARRAĠ.

VON

HUSSEIN WAHITAKI (München).

Nicholson's Ausgabe des altberühmten Buches ist — abgesehen davon, daß man den Textverlust beklagen muß, den die zwei erhaltenen Handschriften leider hatten — in jeder Hinsicht mustergültig. Die folgenden Bemerkungen beziehen sich nur auf einige wenige Stellen, die z. T. vom Herausgeber selbst als unsicher bezeichnet worden sind, sowie auf ein paar unbedeutende bloße Versehen, die noch der Verbesserung bedürfen[1].

S. ٤٨, ١٩: ولا يطلب ولا يعرّض وان أُعطى شيئًا من غير مسئلة اخذ; MS. B: ولا يعارض ولا يطلب; vgl. auch die Liste der Addenda et corrigenda S. XLVI und das Glossar s. عرض. Ich möchte ولا يتعرّض lesen, wobei ein Begriff wie للمسئلة oder للسؤال zu ergänzen sein dürfte. Ähnlich sagt Abū Ḥātim al-Bustī (gest. 354) in seinem Buche *Rauḍat al-ʿuqalā' wa-nuzhat al-fuḍalā'* (Kairo ١٣٦٨) S. ١٢٣: الواجب على العاقل مجانبةُ المسئلة على الاحوال كلّها ولزوم ترك التعرّض, und ebenda S. ١٢٦: الواجبُ على العاقل ...... أن لا يتعرّض للسؤال ابدًا ما وُجد اليه سبيلًا.

S. ٥٠, ١٥: يا كذّابين. In der Liste der Addenda et corrigenda S. XLVI bemerkt der Herausgeber zu dieser Stelle: „The accusative كذّابين instead of the nominative is contrary to rule (Wright II 85), but the author may have written it so".

1 Hier oft zitierte Werke sind:
Ġazālī, *Iḥjā' ʿulūm ad-dīn*, Kairo ١٢٩٥;
ar-Raḍī, *Šarḥ al-Kāfija*, Konstantinopel ١٢٧٥;
Buḫārī, *Ṣaḥīḥ*, gekürzte Ausgabe von Konstantinopel ١٣٠٨;
Zamaḫšarī, *Mufaṣṣal*, Kairo ١٣٢٣.

Dazu ist folgendes zu sagen. Der gesunde Plural wie auch der Dual bilden keine Ausnahme zu den Regeln des Vokativs, sie, können in gleicher Weise im nominativischen wie im akkusativischen Vokativ stehen. Man kann also sagen: يا راكبُ ، يا راكبانِ ، يا راكبون und: يا راكبًا ، يا راكبَيْنِ ، يا راكبين. Im ersten Falle gilt der Vokativ als determiniert und indeklinabel مَبنى, im zweiten als indeterminiert und deklinabel مُعْرَب. Indeterminierte Vokative, die das charakteristische Merkmal der Indeterminiertheit, die Nunation, nicht haben können, bleiben in ihrem eigenen Akkusativ. So wird z. B. bei أَحْمَرُ der determinierte Vokativ يا أَحْمَرُ, der indeterminierte يا احمرَ sein; *Šarḥ al-Kāfija* I S. ١٢٠, Randbemerkung des al-Ǧurǧānī. Vgl. ebenda S. ٢٣٥: يا زيدانِ ويا زيدون فهُما مَبنيّان مع وجود النون اذ لو كانا مُعْرَبَيْن لقيل يا زَيدَيْن ويا زيدين. يا كذّابين ist also ein regelmäßiger indeterminierter Vokativ. Als weiteres Beispiel sei noch folgender Ḥadīṯ angeführt: الدّيكُ اذا صاح يقول اذْكروا اللهَ يا غافلين (nach al-Munāwī's *Kunūz ad-daqā'iq fī ḥadīṯ ḫair al-ḫalā'iq*, S. ٧٢, Konstantinopel ١٢٨٥)[1].

Im Gegensatze zu diesem „isolierten" (مُفْرَد, d. h. nicht in der *iḍāfa* oder in einer *iḍāfa*-ähnlichen Verbindung stehenden) Vokativ sind die folgenden Fälle als *muḍāf*-ähnlich مُضارِع للمضاف zu bezeichnen: يا حاملين ألْآمَ أُنوفٍ رُكِّبَتْ بين اعْيُنِ, *Amālī* des Abū 'Alī al-Qālī I S. ٢٤١ (Kairo ١٩٢٦) und: يا واقفين على القُبُور تعجّبوا Ibn al-'Arabī, *Muḥāḍarat al-abrār wa-musāmarat al-aḫjār* (Kairo ١٣٢٤) I S. ٨٩; und ebenso der Dual:

يا واقفَيْنِ مَعى على الدّارِ اطْلُبا * غيرى لها إن كُنتما تَقِفانِ

Abū Nuwās, eb. II S. ٢٩. Auch eine festere Koordination kann den Vokativ „*muḍāf*-ähnlich" machen, wie z. B.: يا ثلاثةً وثلاثين, vgl. Zamaḫšarī, *Mufaṣṣal* S. ٢٦ (r= ed. Broch § ٤٨).

Es gibt Grammatiker, die den Gebrauch des indeterminierten Vokativs an Stelle des determinierten auch für zulässig erklären, falls der Vokativ von einem Adjektiv begleitet

---

1 Die dem Ḥadīṯ beigefügte Abbreviatur فر bezeichnet als Quelle das *K. al-Firdaus* des Abū Šuǧā' Šīrawaih ad-Dailamī.

ist oder das Adjektiv selbst — bei Wegbleiben des betr. Substantivs — im Vokativ steht: وصرّح الكِسائىّ والفَرّاء بتجويز نحوِ يا رجلاً راكبًا لمعيَّن لتجعَله من قبيل المضارع للمضاف حتّى إنّهما أجازا يا راكبًا لمعيَّن على حذف الموصوف. وفى كلام سيبويه ايضًا ما يشعر بجوازه Šarḥ al-Kāfija I ١٣٣. — Vgl. Wright, *Grammar*, II p. 85 f. und Reckendorf, *Syntax*, S. 110 f.

S. ١٤٠, ٩. ١٣ und S. ٤٦٢ (Namenregister): مُصْعَب بن عمر. Lies: مُصْعَب بن عُمَيْر. Siehe Ibn Hišām, *Sīrah*, Register; Ibn al-Aṯīr, *Usd al-ġāba*, IV ٣٦٨ ff. usw. Vgl. auch Ġazālī, *Iḥjā'* IV S. ٣٧٧ (Kap. بيان صفة الصدق).

S. ١٤٩, ٤: الوسوسة المنهيّة عنه. Lies: المَنهىّ عنها.

S. ١٩٢, ١١: فرمى الجميع ما كان معه فى وجهى. Lies: فرمى بجميع ما كان معه. Vgl. S. ١٩٤, ٥: ثم رمى الينا بجميع ما كان فى كُمّه.

S. ٢٠٣, ١٤: كان بأبى يعقوب النَّهْرجورى رحمه الله تعالى وجعٌ فى بطنه سنين وكانت لحسه فى جوفه, mit der Fußnote zu لحسه: „So the Ms. Perhaps نُجرة". Es ist vielleicht نَجسَة (?) zu lesen: „Es war in seinem Inneren eine Unreinlichkeit (vielleicht Eiter)". Vgl. *Iḥjā'* ١٢٧ (*K. aṭ-ṭahāra*): القَيحُ والدّم و الرّوث والبول نجس من الحيوانات كلّها, und dazu folgenden Ḥadīṯ: لَأَنْ يمتلئ جوفُ احدكم قيحًا خير من أن يمتلئ شِعرًا Buḫārī ٣٤٧٧ (*K. al-adab*).

S. ٣٥٣, ١٢: وروى عن النبى صلّعم انه قال نَحْنُ مَعاشِرُ الانبياء اشدّ الناس بلاءً الحديث. Lies: نحن مَعاشرَ الانبياء (mit *Iḫtiṣāṣ*-Akkusativ, s. z. B. Wright, *Grammar*, II p. 76 f.). Den hier abgekürzten Ḥadīṯ findet man vollständig angeführt bei Ġazālī, *Iḥjā'* IV ١٧٥ (Kap. بيان ترك التداوى). Einen ähnlichen Ḥadīṯ führt ar-Raḍī im *Šarḥ al-Kāfija* an, als Beispiel für den اختصاص -Akkusativ (I S. ١٤٧): انّا معاشرَ الانبياء فينا بَكْءٌ[1] اى قِلّة كلام. Ferner heißt es dort: قال ابو عمرو [بن العَلاء]: إنّ العرب نصبت فى الاختصاص اربعة اشياء معشر وآل وبنى واهل. Ar-Raḍī bemerkt dazu: أقول لا شكّ أنّ الاربعة المذكورة اكثرُ استعمالاً فى باب الاختصاص ولكن ليس الاختصاص محصورا فيها.

---

1 Nach einer andern Überlieferung: إنّا مَعشرَ الانبياء بكاءٌ. Vgl. al-Ğāḥiẓ, *al-Bajān wat-tabjīn* (Kairo ١٣٤٠), III S. ٢٣٦.

S. ٣٧١, ١٣:

بل كل ما كل مِنْ كُلّى عَلَيْكَ كَما * بِكُلّ كُلّكَ كُلّى كانَ مُنْشاهُ، (١٣)،

mit der Fußnote (١٣) „It is not clear how the following words should be pointed. B has بكل دل كلما من كلى عليك كما". Der erste Halbvers ist auf jeden Fall in Unordnung. Vielleicht könnte man folgendermaßen verbessern:

بكُلِّ ما كان مِن كُلّى عليك كما * بكُلِّ كُلِك كُلّى كان منشاه،

„Mit dem Ganzen dessen, was von meinem Ganzen geworden ist (existiert), wende ich mich Dir zu, wie mit dem Ganzen Deines Ganzen mein Ganzes seine Entstehung erhalten hat". Bei عليك liegt Elision des Verbs, sog. حذف, vor. Zu ergänzen ist أَقْبَلْتُ, wie aus dem Zusammenhang selbst und namentlich aus den vorangehenden Sätzen deutlich hervorgeht: إن أَقْبَلْتَ عليه دكلّيتك أَقْبَلَ عليك بكُلّ الكلّ. Da der göttliche Geist nicht trennbar oder teilbar ist, so manifestiert er sich in dem vollkommenen Menschen mit seiner Ganzheit. Vgl. al-Ǧīlī, *al-Insān al-kāmil*, Kap. 50 (فى روح القُدس): فمَنْ نظر الى روح القُدس فى الانسان رآها مخلوقةً لانتفاء وُجود قِدَمَيْن فلا قِدَمَ الا لله وحْدَه و يلحق بذاته جميع اسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك (Kairo ١٣٣٧) II, S. ٨ und ebd. II S. ١٥: يُقابلون بالكُلّيّة كُلّيّةَ الاسماء والصفات „Sie (die wahren Mystiker, المحقّقون) entsprechen mit ihrer Ganzheit der Ganzheit der (Manifestation) der Namen und der Eigenschaften". Zu einem solchen Menschen spricht die Gottheit die Worte: أنت أظهرتَنى كما أنا أظهرتُك فلولا عبوديّتُك لم تظهر لى رُبوبيّةٌ. أنتَ أَوْجَدْتَنى كما أنا أَوْجَدْتُك فلولا وُجودُك ما كان وُجودي موجوداً ebd. I S. ٣٩ (Kap. 14 فى تجلّى الصفات).

S. ٣٩١, 1: لانّه يُحْتَمَلُ ان يكون لهذا الكلام مقدّمات فيقول يعقّبه سُبْحانى سُبْحانى. Lies: بِعَقِبِه. يعقّبه wäre nur möglich, wenn das zweite Objekt mit ب versehen wäre, wie z. B.: عَقَّبَ ذلك بهذا التمثيل Zamaḫšarī, *Kaššāf* (Ausg. Kalkutta), S. ١٤٠. Es würde also in unserm Falle eine Änderung des Textes erforderlich machen, wie etwa: فيقول يُعقّبه بقوله سبحانى سبحانى.

In ähnlicher Weise wie hier Sarrāǧ, will auch Ġazālī den berühmten Ausspruch des Abū Jazīd al-Bisṭāmī auslegen: وامّا ابو يزيد البسطامى رحمه الله فلا يصحّ عنه ما يُحكى.وان سُمع ذلك منه. فلعلّه كان يحكيه عن الله عزّ وجلّ فى كلام يُردّده فى نفسه كما لو سُمع وهو يقول اِنّنى أنا الله لا الهَ اِلّا أنا فاعبدونى فانّه ما كان ينبغى أن يُفهَم ذلك الّا على سبيل الحكاية *Iḥjā'* I ٣٦ (Kap. بيان ما يدلّ من الفاظ العلوم). Ebenso auch Suhrawardī: حاشى أن نعتقد فى ابى يزيد أنه يقول ذلك الّا على معنى الحكاية عن الله تعالى. وهكذا ينبغى أن يُعتقد فى قول الحلّاج ذلك. ولو علمنا أنّه ذكر ذلك القول مضمرًا لشىءٍ من الحلول رددناه كما نردّهم[1] *'Awārif al-ma'ārif* Kap. 9 (فى ذكر مَن انتمى الى الصّوفيّة وليس منهم).

S. ٣٩١, ١٤: وكان يقول ايضًا انّ ابا يزيد رحمه الله اجتاز بمقبرة اليهود فقال معذورون ومرّ بمقبرة المسلمين فقال مغرورون.

Die beiden Hss. haben hier übereinstimmend die Akkusative معذورين und مغرورين, wie auch S. ٣٩٢, ١٥ und S. ٣٩٣, ٢٠. Soll nun die Lesung der Hss. beibehalten werden — und ohne zwingende Notwendigkeit ist es nicht ratsam sie zu verlassen — so scheint mir hier die Annahme des sog. Akkusativs des Mitleids, des Lobes, des Tadels, des Vorwurfs u. dgl. am passendsten zu sein. Wie z. B.:

لنا يومٌ وللكَرَوان يومٌ ✶ تَطيرُ البائساتِ ولا نَطيرُ

Šarḥ al-Kāfija I ١٤٨. Auch mehrere im Koran vorkommende Akkusative werden als solche des Tadels oder des Lobes erklärt, so Sure ٣٣, ١٩ أَشِحَّةً على الخَيْرِ (على الذّمّ او على الحال Zamaḫšarī im *Kaššāf* z. St.), Sure ٣٣, ٦١ مَلْعُونِين (*Kaššāf*: نُصِبَ على الشّتم او على الحال) und Sure ١١١, ٤ وامرأتُه حَمّالَةَ الحَطَبِ (*Kaššāf*: وقُرِئَ حَمّالَةَ الحطَب بالنّصب على الشّتم وأنا أستحبّ هذه القراءة). Es sei noch ein Vers des Dichters al-Ba'īṯ aus dem *Adab al-kātib* von Ibn Qutaiba (S. ١٧٧ ed. Grünert) angeführt, nebst der Erklärung al-Ǧawālīqī's:

---

1 Vgl. das von Massignon im *K. al-Ṭawāsīn* S. 187 angeführte Zitat betreffend den Ausspruch des Ḥallāǧ. Der Text ist dort ein wenig in Unordnung geraten.

لَقًى حَمَّنْنَهُ أُمُّهُ وَهْىَ ضَيْفَةٌ * فجاءتْ بِيَتْنٍ للضيافة أَرْشَمَا

اللَّقَى الشئّ المُلْقَى. يجوز ان يكون منصوبًا بإضمار فعل تقديره اهُجُ لقًى او ذُمَّ لقًى ويجوز ان يكون فى موضع رفع على أنّه خبر ابتداء محذوف. ومخرجه على الذمّ كأنّه قال أنت لقًى. وقد جوّز بعضهم نصْبَه على النداء وهو بعيد لأنّ النكرة لا يُحذف منها حرفُ النداء لا تقول راكبًا تعال تقديره يا لقى. ولا يجوز أن يكون منصوبًا على الحال ويكونُ العاملُ حَمَلَتْه لأنّ اللّقى هو المطروح بعد الولادة فى موضع ليُلتقط فيمتنع ان يكون حَمَلَتْه فى حال ما هو لَقًى *Šarḥ Adab al-kātib* S. ٢٣٤ (Kairo ١٣٥٠). Vgl. auch den Kommentar des Baṭaljōsī, S. ٣٤٦.

Derartige Akkusative sind zwar keine Vokative im gewöhnlichen Sinne, aber sie haben trotzdem eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Vokativ. So werden sie auch von Zamaḫšarī unter der Rubrik des *Munādā* behandelt. Er rechnet noch das sog. اختصاص, von dem oben die Rede war, dazu. Vgl. den Abschnitt المنصوب باللازم اضماره im *Mufaṣṣal* (ed. Broch §§ 48 ff.). Man vergleiche noch zum Schluß folgenden Ḥadīṯ (Ibn Masʿūd trifft nach der Schlacht bei Badr den sterbenden Abū Ǧahl und spricht zu ihm): آنْتَ آبا جَهْل Buḫārī ٢٣٢٧ (*K. al-maġāzī*). Dazu die Anmerkung des Scholiasten: قوله ابا جهل اى آنت المقتول الذليل يا ابا جهل على أنّه منادى على جهة التوبيخ والتقريع. Auch in unserem Falle könnten wir also einen solchen Akkusativ, und zwar des Mitleids, للترحّم, annehmen. Abū Jazīd geht zuerst durch den Friedhof der Juden und sagt: „Arme Entschuldigte!" Darauf geht er durch den Friedhof der Muslime und sagt: „Arme in der Illusion Befangene!"[1].

S. ٤٣٦, ٦: وما فُلق الأصباح. Lies: ما فُلق الإصباحُ. Vgl. Sure ٦, ٩٧: فالِقُ الإصْباحِ وجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا. Unter den verschiedenen überlieferten Lesarten dieser Stelle findet sich auch eine mit dem Akkusativ des Lobes (vgl. oben): وقُرِئَ فالِقَ الإصْباحِ وجاعِلَ اللَّيْلِ بالنصب على المدح (*Kaššāf* z. St.).

---

1 Ein bekannter Ausspruch des Jaḥjā b. Muʿāḏ lautet: „Diejenigen, die Gott lediglich in der Hoffnung auf Lohn anbeten, verirren sich in der Wüste der Illusion" من عَبَدَهُ بمحض الرّجاء تاهَ فى مَفازة الاغترار; s. *Iḥjā* IV ١٦٠ (Kap. بيان فضيلة الخوف).

Erwähnt sei noch, daß auch die Grammatiker diese Stelle anführen, als Beispiel für die Koordination eines Verbalsatzes mit einem Nominalsatze: يُعطَف الفعل على الاسم وبالعكس اذا كان وافَقَ الاسمُ معنى الفعل. قال تعالى: فالِق الإصْباحِ وجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا على قراءة عاصم اى فَلَقَ الاصباح. وكذا قوله تعالى [Sūre 67, 19]: صافّاتٍ ويَقْبِضْنَ اى يَصْففن ويقبضن *Šarḥ al Kāfija* I ٣٠٣٠.

DER VERGLEICH MIT DEM PFEILSCHAFT IM ARABISCHEN.

VON

HUSSEIN WAHITAKI.

In Massignon's *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam*, S. 3 findet sich ein Spruch des Ḥasan al-Baṣrī (Nr. 12), der folgende Sätze enthält: انّ للّه تعا عبادًا . . . . وأمّا النهار فحكماء علماء اتقياء[1] كأنّهم القداح ينظر اليهم الناظر فيحسبهم مرضى وما بالقوم من مرض[2].
Das Wort القداح ist in diesem Zusammenhang nicht eindeutig: es könnte القِداح als Plural von القِدْح „Pfeilschaft", „Lospfeil", oder auch القَدّاح „Feuersteine" gelesen werden. Pedersen und Schacht haben die letztere Lesung vorgezogen. Siehe darüber A. Fischer, *Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte*, I (*Abh. Sächs. Ak. W.*, phil.-hist. Kl., Bd. XLII, Nr. IV) S. 42 ff., wo man auch die richtige Übersetzung unseres Spruches findet. Wie wir aber an den unten angeführten weiteren Beispielen sehen werden, kann es sich hier nur um den Pfeilschaft handeln.

Wir begegnen diesem eigenartigen Vergleiche mit dem Pfeilschaft schon in der älteren Sprache, in der Poesie sowohl wie in der Prosa, nicht ganz selten. Betrachten wir die vorkommenden einzelnen Beispiele, so finden wir, daß das tertium

---

1 Die Hss. haben in Wirklichkeit فحكماء علماء بررة اتقياء; s. dazu unten S. 255, Anm. 2.

2 Vgl. bei Ġazālī, *Iḥjā'* IV S. ٣٩٢ (Kairo ١٢٩٦) folgenden Ḥadīṯ mit Glossierung Ḥasan al-Baṣrī's: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلم: رحم اللّه اقوامًا يحسبهم الناس مرضى وما هم بمرضى قال الحسن: اجهدتُهم لعبادةُ.

In Ibn al-Ǧauzī's *al-Ḥasan al-Baṣrī* S. ٦٢ (Kairo ١٣٥٠) ist in dem Satze يحسبهم الناس أغنياء das sinnstörende أغنياء offenbar verschrieben aus أغبياء. Das Büchlein ist nicht ohne Fehler.

comparationis, وجه الشَّبَه, in den einen die Magerkeit, in den andern dagegen die Geradheit ist. In beiden Fällen erscheint sowohl die Mehrzahl القِداح als auch die Einzahl القِدْح stets mit dem Artikel versehen, wie es gewöhnlich in Vergleichen der Fall ist.

Wir lassen der besseren Übersicht halber zuerst diejenigen Vergleiche folgen, in denen die Magerkeit das tertium comparationis bildet, um dann die andern getrennt zu betrachten[1].

Im dem Buche *Rauḍat al-ʿuqalāʾ wa-nuzhat al-fuḍalāʾ* des Abū Ḥātim al-Bustī (gest. 354) S. ٨٢ (Kairo ١٣٢٨) findet sich folgende Exegese des Ḥasan al-Baṣrī: عن الحسن في قوله (وعباد الرحمن الّذين يَمْشون هَوْنًا Sure 25, 64) قال: حُلماء علماء، صُبُرٌ نُبَّتٌ[2]، ان ظُلموا لم يَظلموا وان بُغي عليهم لم يَبغوا، قد بَراهم الخَوْفُ كأنّهم القِداحُ. Wie der Pfeilschaftschnitzer die Pfeilschäfte schnitzt, sie dünn und schlank macht, so auch die Gottesfurcht jene Männer. Hierher gehört der Vers aus der *Maqṣūrah* des Ibn Duraid:

بَرٌّ بَرَى طُولُ الطَّوَى جُثْمانَهُ ★ فَهْوَ كقِدْحِ النَّبْعِ مَحْنِيُّ القَرَا

auf den A. Fischer a. a. O. S. 44, M. kurz hingewiesen und den er in seinem Aufsatze *Pfeile aus Nabʿ-Holz* (*ZDMG* LVIII, S. 880) behandelt und folgendermaßen übersetzt hat: „(jeden) Gottesfürchtigen, dessen Körper die lange Dauer des Hungerns zugeschnitten hat, so daß er (an Magerkeit) einem Lospfeil aus Nabʿ-Holz gleicht und gekrümmten Rückens einhergeht".

1 Eine genauere Untersuchung der in Betracht kommenden Quellen würde sicherlich noch mehr Beispiele zutage fördern. Eine erschöpfende Behandlung des Themas überschreitet jedoch den Rahmen dieser kurzen Betrachtung.

2 So die Vokalisierung im Original selbst. In al-Hamaḏānī's *al-Alfāẓ al-kitābīja*, Kap. باب الشجاعة, S. ٦٢ (Kairo ١٩٣١) heißt es jedoch: ويقال هُم نُبَّتٌ صُبُرٌ. Vgl. auch Abū ʿAlī al-Qālī, *Amālī*, I, S. ١٥٩ (Kairo ١٩٢٩): وُقُرٌ عند الذِياد، صُبُرٌ عند الطِراد und ebd. S. ١٦١: اَمَا واللّهِ اِنّا لَصُبُرٌ عند البوارق. Bezüglich der Varianten حُلماء: حُكماء s. H. Ritter's Aufsatz *Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigeit.* I. Ḥasan al-Baṣrī (*Der Islam* XXI, 1 ff.), S. 7 und A. Fischer, a. a. O., S. 42. Vgl. auch den Ḥadīṯ bei Ġazālī, *Iḥjāʾ* IV ٣٣٣: حكماء علماء كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء.

Das Vorbild findet sich, wie so oft in solchen Fällen, bei den altarabischen Dichtern. So sagt Qais b. Ḏarīḥ (al-Qālī, *Amālī*, I S. ١٦٢):

وعذّبه الهوى حتّى براه ✶ كبرى القين بالسّفن القداحا

Auch Ibn al-Fāriḍ scheint unter dem Einfluß altarabischer Dichter den Vers gedichtet zu haben:

قل تركت الصّبّ فيكم شبحًا ✶ ما له ممّا براه الشّوق فى

Šarḥ Dīwān Ibn al-Fāriḍ des al-Būrīnī I S. ١٨ (Kairo ١٣١٠): die Liebessehnsucht hat den Verliebten so mager (dünn) gemacht, daß er keinen Schatten wirft. Eine starke مبالغة der späteren Dichtung!

In den folgenden Versen des Dichters aš-Šammāḫ, Ibn Qutaiba, *Adab al-kātib* ٢٩ und al-Qālī, *Amālī*, I S. ١٢[1], werden die abgemagerten Kamele mit den zwiegespaltenen Zweigen des *Nab*ʿ-Baums verglichen, aus denen Bögen und Pfeilschäfte hergestellt werden[2]:

كأنّها وقد براها الإخماس ودلج الليل وهادٍ قيّاس

شرائج النّبع براها القوّاس

Die Erklärung der Verse und deren Fortsetzung findet man in dem Kommentar al-Ǧawālīqī's zum *Adab al-kātib*, S. ١٣٤ (Kairo ١٣٥٠), auch in al-Baṭaljōsī's *al-Iqtiḍāb fī šarḥ Adab al-kuttāb*, S. ٢٩٨ (Bairūt 1901). Bemerkt sei hier nur, daß in den *Amālī* الإخماس, also der Infinitiv IV, erscheint, während al-Ǧawālīqī und Baṭaljōsī das betr. Wort richtiger als Plural von خمس auffassen: والأخماس جمع خمس والخمس ان ترد الابل الماء وتدعه ثلاثة ايّام وترد اليوم الخامس (so Ǧawālīqī und ähnlich Baṭaljōsī).

Erwähnung möge hier schließlich noch der gleichfalls schon von A. Fischer a. a. O. kurz gestreifte Vers des Rabīʿah b. al-Kaudan (*Huḏail*, ed. Kosegarten, CXXXIV, 16) finden:

أداسل فيه اذا حشيف كأنّما ✶ برى اللّحم عنه خيّر بارٍ بمعرق

---

1 Sie stehen nicht in der Kairiner Ausg. des Šammāḫ von 1327. Cf. aber auch *Ṣiḥāḥ*, *LʿA* und *TʿA* s. شرج.

2 S. noch Schwarzlose, *Die Waffen der alten Araber*, S. 257. 293.

„Auf ihm (dem Pfade) laufe ich um die Wette mit einem Manne in zerschlissenem Gewande, der (wegen seiner Magerkeit) so aussieht, als ob der beste Pfeilschnitzer das Fleisch mit einem Schabemesser von ihm abgeschabt hätte" (cf. Schwarzlose a. a. O. S. 295).

Wir wenden uns nun dem zweiten Teil unserer Beispiele zu, denen, welche die Geradheit schildern sollen.

In einem Ḥadīṯ bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II S. ٣١ (Ausgabe Konst. 1329 ff.), betr. die Reihenordnung beim Gebet, تَسْوِيَة الصُّفوف, heißt es: النعمان بن بَشير يقول: كان رسولُ الله صلّعم يُسوّى صفوفَنا حتّى كأنّما يسوّى بها القِداحَ. In al-Bağawī's *Maṣābīḥ as-sunnah*, I S. ٥٤ (Bulaq ١٢٩٤) wird dieser Ḥadīṯ unter den „sicheren" angeführt, jedoch ohne بها.

Auch der *Lisān al-ʿarab*, s. v. قدح, III S. ٣٩١, ob. führt zwei Ḥadīṯe an, die diesen Vergleich zeigen: وفى الحديث أنه كان يُسوّى الصفوف حتّى يَدَعَها مثلَ القِدْح أو الرَّقيم اى مثل السهم أو سَطْر الكتابة[1]. وحديث ابى هُريرة: فشربتُ حتّى اسْتَوَى بطنى فصار كالقِدْح اى انتصب بما حصل فيه من اللبن وصار كالسهم بعد أن كان لَصِقَ بظهره من الخُلُوّ. Neben der physischen Geradheit veranschaulicht der Vergleich dann auch die moralische.

Vgl. die von A. Fischer, a. a. O., S. 44 angeführte Stelle aus Nawawī, *Biogr. Dictionary* ٥٧٩, ٩ f.: كان أَثْبَتَ اهلِ الكوفة وكان مثلَ القدْحِ النَّخ; — ferner den Vers des Abū Qais b. al-Aslat:

أُقِيمُ عَوْجَتَه إن كان ذا عِوَجٍ ✱ كما يُقَوِّمُ قِدْحَ النَّبْعةِ البارى

(*Ağānī*, 1. Aufl., XV, ١٦٧, 17 und *Maʿāhid at-tanṣīṣ*, Kairo ١٢٨٤, S. ١٧٩, 9), den gleichfalls A. Fischer in seinem Aufsatz *Pfeile aus Nabʿ-Holz*, a. a. O., S. 880 angezogen hat, mit der Übersetzung: „Ich mache gerade seine Krümmung, wenn er ein Freund krummen Wesens ist, wie der (Pfeil-)Schnitzer den Lospfeil aus Nabʿ-Holz gerade richtet"; — und weiter den Vers des

---

1 Anders Ibn Hišām, *Sīrah*, S. ٤٤٤, 3: انّ رسول الله صلّعم عَدَّلَ صفوفَ اصحابه يوم بَدْر وفى يده قِدْحٌ يعدِّل [Wüstenf. schlecht يَعْدل] به القومَ.

al-Kumait, *Hāšimījāt*, IV, 26, auf den mich jetzt A. Fischer hinweist:

يُرِينَا كَبَرْيِ القِدْحِ اَوْهَنَ مَتْنَهُ ★ من القوم لا شارٍ ولا متنبّلُ

(von Horovitz in der Hauptsache richtig übersetzt).

In Suhrawardī's *'Awārif al-ma'ārif*, Kap. فى خصائص اهل الرُّبُط steht sodann folgende Erzählung mit demselben Vergleich: انّ محمد بن نعمان أخبرنا بانّ عمر قال فى مجلس فيه المهاجرون والانصار: أَرَأَيْتم لو ترخّصتُ فى بعض الامور ماذا كنتم فاعلين؟ قال: فسكتنا. قال: فقال ذلك مرّتين او ثلاثًا: أرأيتم لو ترخّصت فى بعض الامور ماذا كنتم فاعلين؟ قال بشُر بن سعد: لو فعلتَ ذلك قوّمناك تقويمَ القِدْحِ. فقال عمر: أنتم اذًا أنتم[1].

Auch 'Umar selbst gebraucht diesen Vergleich in einem seiner Aussprüche (al-Bustī, a. a. O., S. ١١٣): قال عمر بن الخطّاب: ما مِن احد عنده نعمة الّا وجدتَ له حاسدا. ولو كان المرء أَقْوَمَ من القِدْحِ لوجدتَ له غامزًا. وما ضَرَّتْ كلمةٌ لم يكن لها خواطبُ. Der letzte hier stehende Satz: „Ein Wort, das keine Redner hat, schadet nicht" scheint den Sinn zu haben: Solange der neidische Mensch seinen Neid in sich behält und ihn nicht durch Worte zum Ausdruck bringt, wird er ihm nicht schaden. Ḥaṣan al-Baṣrī drückt

---

1 Das Prädikat, das sich äußerlich vom Subjekt nicht unterscheidet, dient dazu, die Berühmtheit oder Unveränderlichkeit des Subjektes hervorzuheben. Vgl. ar-Raḍī, *Šarḥ al-Kāfija*, I S. ٨٧: الخبر الذى لا يغايرُ المبتدأَ لفظا يُذكر للدّلالة على الشُّهرة او عدم التغيّر كقوله ★ أنا ابو النجم وشِعْرى شِعْرى ★ اى هو المشهور المعروف بنفسه لا بشىء آخر . . . وتقول أنا أنا اى ما تغيّرتُ عمّا كنتُ. قال

رَفَوْنى وقالوا يا خُويلدُ لاتُرَعْ ★ فقلتُ وأنكرتُ الوجوهَ هُمُ هُمُ

mit der Randglosse: رَفَوْتُ الرجلَ سكّنتُه من الرُّعْب قال ابو خِراش الهُذَلىّ واسمه خُويلد رفونى البيت. (Der Vers des Abū Ḫirāš auch *L'A* und *T'A* s. رفو; auch im *'Iqd al-farīd* des Ibn 'Abd Rabbih, Ausg. Kairo ١٢٩٣, III ٢٢٢, wo aber schlecht رمونى statt رفونى.) Vgl. ferner das alte Wallfahrtsgebet bei Ġazālī, *Iḥjā'* I ٢٣٢: الٰهى أنت أنت وأنا أنا أنا العوّادُ الى الذنوب وأنت العوّاد الى المغفرة.

denselben Gedanken noch klarer an einer andern Stelle bei Bustī aus, ebd. S. ١١٥. Auf die Frage, ob ein wirklich gläubiger Mensch neidisch sein könne, antwortet er nämlich: ما أنْسَاكَ بنى يعقوب لا أبالَكَ حيثُ حسَدوا يوسفَ. ولكن غُمَّ الحسدَ فى صدرك فانّه لا يضرّك ما لم يَعْدُ لِسانَك وتَعمل به يدُك. Das steht im Einklang mit dem Ḥadīṯ Muslim I S. ٨٨: انّ الله تجاوز لأمّتى ما حدّثتْ به انفُسَها ما لم يتكلّموا او يعملوا به.

Gelegentlich kommt auch النَّبْلة „der Pfeil" vergleichsweise vor. Jedoch scheint dieses Wort nur die Geschwindigkeit zu veranschaulichen. So heißt es z. B. bei der Schilderung eines schnellaufenden Kamels: وأوْسعتْ مجالَه فاغتنم الحملة ومَرَّ كالنبلة يَسبق الرّيح nach (Pseudo-)Ibn al-ʿArabī's *Muḥāḍarat al-abrār*, S. ٥٢ (Kairo ١٣٢٤).

Der Vergleich mit einem Pfeile, insofern er die Geradheit oder die Schnelligkeit zum tertium comparationis hat, kommt bekanntlich auch in andern Sprachen vor. Auch die deutsche Sprache hat die Ausdrücke „pfeilg(e)rade", „pfeilgeschwind" usw.[1] Aber der Vergleich mit dem Pfeilschaft, mit der Magerkeit als dem tertium comparationis, scheint der arabischen Sprache eigentümlich zu sein.

---

1 Auch die persische Sprache kennt diesen Vergleich. Siehe z. B.

گرت راهى نمايد راست چون تير
ازو برگرد و راه دست چپ گير

Saʿdī, *Gulistān*, Bāb 8 (etwa S. ۴).

SPRECHSAAL

Zu *Islamica* V, 581—585.

I.

Die Besprechung meiner Ausgabe des *Kitāb al-maḫāriǧ fil-ḥijal* des aš-Šaibānī durch E. Pröbster bedarf in allen wesentlichen Punkten der Richtigstellung.

'Vor allem' bestreitet Pröbster die Autorschaft des Šaibānī (582, 32—584, 3). Und doch zitiert er in extenso die Stelle *Š* 12, 2, an der sich Muḥammad (das ist eben Šaibānī) selbst nennt, und die andere *Š* 9, 13, wo nach dem ursprünglichen Text ebenfalls Šaibānī redet; die Feststellung des Tatbestandes, daß an beiden Stellen der Autor spricht, ist für Pröbster das Prokrustesbett einer recht willkürlichen Interpretation'. Die Bemerkung S. 86, 22, die Pröbster als Gegeninstanz anführt, ist als Unterschrift im Manuskript[1] ebensowenig maßgebend wie der Titel; übrigens betrachtet auch Pröbster nicht etwa den dort genannten Abū Jūsuf als Verfasser. Sein Hauptargument entnimmt Pröbster der von ihm in extenso zitierten Stelle im *Mabsūṭ* XXX, 304, wonach man die Echtheit „des Buches" bestritten habe, da in ihm von Abū Ḥanīfa als *ba'ḍ al-'ulamā'* die Rede sei, während Šaibānī ihn mit seinem Namen zu nennen pflege. Dieses „Buch" ist aber das *K.ar-riḍā'*, in dem dieser Passus steht und an dessen Anfang (S. 287) der Autor ausführlich über die Echtheitsfrage spricht, und nicht das *K.al-ḥijal*, das an den Stellen *Š* 12, 2 und *S* 7, 16 dieselbe Frage[2] unter ausdrücklicher Erwähnung von Abū Ḥanīfa behandelt. Meine Interpretation der von Pröbster ebenfalls gegen die Autorschaft des Šaibānī herangezogenen Angabe al-Ǧūzaǧānī's, daß das *K. al-ḥijal* erst von den *warrāqū Baġdād* zusammengestellt worden sei (S. 11f. und 48f. der Einleitung), ist nachträglich durch die Handschrift Delhi Arabic 678 des India Office bestätigt worden (vgl. meine *Handschriftenstudien II* Nr. 3a). Diese enthält das *K. al-ḥijal* in den *riwājas* des Abū Ḥafṣ und des Ǧūzaǧānī, also der beiden Hauptüberlieferer des Šaibānī, nebeneinander und sagt am Anfang, daß der Text des Abū Ḥafṣ mit *Š* 1, 19 und der des Ǧūzaǧānī mit *Š* 1, 1 beginnt, so daß die

1 Als solche hätte sie, wie ich nachtragen möchte, besser in den Apparat als in den Text gehört.

2 Zwar von einem anderen Gesichtspunkt aus, aber ohne die geringste sachliche Abweichung; daher ist Pröbster's Anm. 1 auf S. 583 unzutreffend.

sekundäre Anfügung von *Š* 1, 1—18 als sicher gelten kann. Bei diesem ganzen Sachverhalt erscheint mir nicht die Behauptung, sondern die Leugnung der Autorschaft des Šaibānī ʿunerfindlichʾ.

Außerdem bemängelt Pröbster, die *ḥijal* würden ʿals Selbstzweck, nicht aber im Zusammenhang mit aš-Šaibānī's *K.al-aṣl* bzw. as-Saraḫsī's *K. al-mabsūṭ* behandeltʾ (581, 34—582, 31). Was den *Aṣl* anlangt, dessen ʿsystematische Untersuchungʾ Pröbster vermißt, so habe ich (S. 13 der Einleitung) aus dem Stemma der Zeugen nachgewiesen, daß ihm für die Geschichte des Textes keine grundlegende Bedeutung zukommt, und ihn daher in der Einleitung nur soweit erforderlich (d. h. in § 5, 6, 12) herangezogen und für den Text zu allen zweifelhaften Stellen kollationiert, wie man aus den Anmerkungen ersehen kann. Und zum *Mabsūṭ* bemerkt Pröbster, er werde ʿin den Anmerkungen . . . nur einmal angeführtʾ, während in Wirklichkeit der von mir edierte und in der Einleitung ausführlich behandelte Text *S* einen Teil des *Mabsūṭ* bildet. Daß hauptsächlich in Bd. VIII und IX dieses großen Werkes z. T. dieselben Fälle wie im *K. al-ḥijal* behandelt werden, vermag Pröbster's Vermutung, ʿdas *K. al-ḥijal* könne eine Zusammenstellung der in anderen Abschnitten behandelten Fälle seinʾ, nicht zu rechtfertigen, da es sich bei jenen Parallelen fast ausschließlich um Eidkniffe handelt, die nur einen geringen Bruchteil (8 Kapitel von 25) des *K. al-ḥijal* ausmachen; positiv wird Pröbster's Vermutung aber durch die Existenz des noch älteren und von Šaibānī als Quelle auch für die Eidkniffe benutzten *K. al-ḥijal* des Abū Jūsuf (vgl. Einleitung § 15) widerlegt (daß inhaltlich die *ḥijal*-Schriften durch die anderen Kapitel des Fiqh gespeist worden sind, ist doch selbstverständlich). Mit den ʿin der Luft schwebenden Hypothesenʾ meint Pröbster wohl die Ergebnisse der Einleitung; ich kann demgegenüber nur feststellen, daß Pröbster die, wie ich glaube, philologisch exakten Begründungen aus der Textgeschichte in keinem Punkte widerlegt hat. Da auch die Anmerkungen der Textgeschichte und nicht der sachlichen Erklärung dienen sollen (vgl. Vorwort S. VI), fiel die von Pröbster geforderte Heranziehung von Werken anderer Schulen außerhalb des Rahmens meiner Untersuchung (die Fragmente weiterer Bearbeitungen der Schrift des Šaibānī habe ich in § 17 der Einleitung gesammelt); zudem erwähnt Pröbster nicht, daß ich das erste und älteste der von ihm gewünschten Werke, den *Ṣaḥīḥ* des Buḫārī, bereits *Der Islam* XV, 219f. sachlich behandelt und dort auch schon die wörtliche Parallele zu *Š* 24, 18 hervorgehoben habe.

Die ʿFehler und Unklarheiten des Textesʾ, auf die Pröbster in diesem Zusammenhange anspielt (582, 30f.), sind wohl jene, die er in den beiden letzten Abschnitten zusammenstellt (584, 4—585, 5).

Zunächst gibt er in gewohnter Weise eine Liste von Druckfehlern, die mir nicht zur Last fallen, da die Korrektur nicht von mir gelesen werden konnte (vgl. Vorwort S. VII unten); diese Feststellung mindert in nichts meine Dankbarkeit gegen H. Ritter, der so freundlich war, sie für mich zu erledigen. Aus der zweiten Liste der Stellen, an denen Pröbster den Text nicht in Ordnung glaubt, sind folgende ebenfalls Druckfehler: 15, 22; 96, 15; 106, 16. 21; 112, 11; 122, 4; 129, 10. Unnötig sind seine Änderungsvorschläge zu 15, 1; 21, 2; 22, 5 (lies *fa'ušhidū*); 46, 1; 82, 3 (lies *baijinatan*); 105, 9 (höchstens wäre *jabqā* zu lesen). 11; 108, 17; 133, 4. Sicher abzulehnen sind die zu 66, 11 (der Sinn von *mut'a* ist in den Anmerkungen, die Pröbster 582, 23 freilich als 'recht dürftig' bezeichnet, erklärt); 84, 11f. (bei Vornahme der vorgeschlagenen Umstellung würde die Frage von Z. 9f. ohne Antwort bleiben); 125, 24 (der Verweis auf *Mabsūṭ* VIII, 186 nützt nichts, da dort eine andere Entscheidung gelehrt wird als an unserer Stelle; hier kommt es, wie aus dem Folgenden ersichtlich, auf den gewohnheitsmäßigen Sinn von *šarāb* und nicht die *nīja* an; daher ist die von mir angenommene Lesart der Handschriften besser als die von Pröbster vorgezogene des Kairiner Druckes) und 126, 9 (eine Lücke liegt nicht vor; der Text sagt kurz dasselbe wie die maßgebende Ansicht in der viel ausführlicheren Darlegung *Mabsūṭ* IX, 27f.). Dafür sind aber zwei Änderungsvorschläge zu erwägen: 43, 23 (*aradtum* statt *araitum*; ich hatte *Ḫaṣṣāf* 80, 1 = 33, 4 bereits *aradtum* gelesen, habe hier aber mit den Handschriften und mit dem *Aṣl*: *araitum* angenommen) und 79, 23 (*bil-maṭlūb* ist vielleicht besser als *al-maṭlūb*; dann läge hier ein gemeinsamer Fehler von *Š*, *Ḫaṣṣāf* und *Aṣl* vor); und an zwei Stellen gibt Pröbster zweifellos Textverbesserungen: 13, 13[1] und 130, 15.

Das ist alles — bis auf die Inhaltsangabe meiner Ausgabe am Anfang (581, 7—33). Hier erwähnt Pröbster zwar, daß ich in den Varianten nur die eine der beiden Handschriften von *Š* berücksichtige, sagt aber nicht, daß ich vorher die Abhängigkeit der anderen Handschrift von ihr nachgewiesen habe (Einleitung S. 3). Und ebenso verschweigt er den eigentlichen Zweck der Ausgabe, den ich folgendermaßen formuliert habe (Vorwort S. V): „Sodann aber sind es die in Einleitung und Anmerkungen gewonnenen Resultate über die äußerst verwickelten Quellenverhältnisse schon in der alten Fiqhliteratur, über die frühen Fehler und die Unsicherheiten in der *maḏhab*-Tradition, über den ḥanafitischen Fälscher zur Zeit des aš-Šaibānī, über die bisher

1 Hier befindet sich die Korruptel am Ende der Frage, wie ich in den Anmerkungen angegeben habe, während der Anfang ganz in Ordnung ist, so daß ich Pröbster's gegenteilige Behauptung nicht verstehe.

noch gar nicht faßbare Persönlichkeit Abū Ḥanīfa's als Juristen, über den formalen Charakter der *riwāja* bei Fiqhwerken schon in früher Zeit, über die Natur des *Aṣl*-Textes usw. — alles Dinge, die auch den Nicht-*faqīh* unter den Islamforschern zu interessieren geeignet sind —, die dieser Ausgabe als Belegstoff dafür ihre innere Berechtigung geben sollen". Auf all das ist Pröbster mit keinem Worte eingegangen.

Angesichts dieses Tatbestandes kann ich jedem Beurteiler die Entscheidung überlassen, ob der sachliche Ertrag von vier sicheren oder wahrscheinlichen Textverbesserungen die beiden gesperrten Zeilen am Schlusse rechtfertigt (585, 6f.). Man wird es hoffentlich richtig auffassen, daß ich mir in Zukunft die Richtigstellung von ähnlich unbegründeten Ausstellungen zu ersparen gedenke.

Königsberg, den 10. 7. 1933. Joseph Schacht.

II.

Die Dinge liegen doch anders, als es nach Schacht's vorstehenden Ausführungen den Anschein hat.

Was zunächst die Frage der Autorschaft des Textes betrifft, so halte ich es nach wie vor keineswegs für dargetan, daß das Werk so, wie es vorliegt, aus der Feder Šaibānī's hervorgegangen ist. Der Text hat in den beiden von Schacht zugrunde gelegten Handschriften den Titel: كتاب المخارج فى الحيل عن ابى حنيفة النعمان رواية ابى يوسف يعقوب بن ابراهيم رحمهما الله تعالى und die Unterschrift: هذا اخر كتاب الحيل الذى يسمّى المخارج عن ابى يوسف بن ابراهيم رحمه الله. Er beginnt ferner mit den Worten: قال حدّثنا يعقوب بن يوسف عن ابى حنيفة قال قلت الخ und weist außerdem eine Fülle voneinander abweichender Isnāde auf. Unter diesen Umständen kann natürlich ein vereinzeltes قال محمد (*Š* ٤٨,13) oder das von Schacht selbst (Einleitung S. 24) als Glosse bezeichnete وكان يعقوب ونحن من بعده نجيز الخ bzw. ويعقوب ومحمد يجيزانه الخ (*Š* ٣٩,5) nicht entfernt genügen, um den Autor sicherzustellen. Sporadische Sätze dieser Art können durch die Laune eines Abschreibers oder aus einer Randglosse (vgl. z. B. Schacht's Einleitung S. 65) in den Text geraten sein und beweisen für sich allein gar nichts. Wenn sich Schacht zur Stützung seiner Behauptung in Einleitung S. 9 auf den „sachlichen Inhalt, den Stil und die ganze Anlage des Buchs" beruft, so hat jedenfalls Snouck Hurgronje in *Verspreide Geschriften* II 394 gezeigt, daß von einem individuellen Fiqh-Stil nicht die Rede sein kann.

Es ist auch nicht richtig, wenn Schacht behauptet, die von mir angezogene Stelle (*Mabsūṭ* XXX 304, 18) beziehe sich gar nicht auf das *K.al-ḥijal*, sondern auf das *K.ar-riḍā'*, an dessen Anfang (S. 287, 10—18) der Autor ausführlich über die Echtheitsfrage spreche. Denn einmal kann mit الكتاب auf S. 304, 18 nur das unmittelbar vorher genannte كتاب الحيل gemeint sein, und dann ist der auf S. 304 gegen die Echtheit des *K.al-ḥijal* angeführte Grund ein anderer als der, der auf S. 287 gegen die Echtheit des *K.ar-riḍā'* angeführt wird. Im ersteren Falle ist es die Nichtbenennung Abū Ḥanīfa's mit Namen, im letzteren Falle dagegen das *taṣḥīḥ al-ǧawāb*[1]. Unrichtig ist es auch, wenn Schacht oben S. 260, Anm. 2 behauptet, zwischen *Š* 12, 2 (٢٨,12) und *Mabsūṭ* XXX 304, 15 bestehe nicht die geringste sachliche Abweichung; denn in *Š* 12, 2 wird über das *mahr* überhaupt nichts gesagt, während es in der *Mabsūṭ*-Stelle heißt: „Jeder der beiden Brüder hat der für ihn bestimmten Frau, der er nicht beiwohnte, die Hälfte des Brautgeldes zu ersetzen und der Frau, der er beiwohnte, für die erste Beiwohnung das Durchschnittsbrautgeld und für die Eheschließung das Brautgeld zu gewähren". — Im Übrigen ist — verglichen mit der „recht praktischen" Regelung des Falls durch Abū Ḥanīfa — die Lösung, die in der *Mudauwana* IV 98 Mālik zugeschrieben wird, erheblich juristischer.

Ich bin nach wie vor davon überzeugt, daß die *ḥijal* nur dann richtig gewürdigt werden können, wenn man sie nicht als Selbstzweck, sondern im Rahmen des Systems betrachtet. Daß zu dieser sachlichen Würdigung eine systematische Heranziehung von *Aṣl* und *Mabsūṭ* erforderlich gewesen wäre, wird wohl auch von Schacht nicht ernsthaft bestritten werden können. Bei der Willkür, mit der die juristischen Texte von den Rechtsgelehrten behandelt werden, sind noch so ein-

1 Die Stelle *Mabsūṭ* XXX 304, 18 ist in *Islam.* V 583 mitgeteilt. Der hier interessierende Passus auf S. 287, 10—18 lautet: „[Der Verfasser] gibt bezüglich der Unverletzlichkeit des Schwägerschaftsverhältnisses (حرمة المصاهرة) als Grund an, daß die Beiwohnung verboten sei, und sagt dabei: 'Es ist besser, sich ihrer schamvoll zu enthalten, wenn Allah will'. Aber Šaibānī pflegte in seinen Werken sein Responsum bezüglich der Rechtsnormen nicht zu bekräftigen (ما يصحّح الجواب), namentlich, wenn ein Gesetzestext aus *Qur'ān* oder *Sunna* vorlag; daher wissen wir, daß das *K. ar-riḍā'* nicht von ihm herrührt. Darum hat es al-Marwazī nicht im *Muḫtaṣar* erwähnt. Die Meisten aber sagen: 'Es ist eins seiner Werke; aber seiner Erstlingswerke.' Jeder Eintretende ist befangen (لكلّ داخل دهشة)'. Wir haben bereits früher erwähnt, daß Šaibānī die einzelnen Abschnitte des Gesetzessystems (الكتب) zunächst einmal zusammenstellte und dann bis auf weniges wiederholte. Dazu gehört auch das *K. ar-riḍā'*".

gehende textkritische Untersuchungen sicherlich nicht operae pretium, jedenfalls sind sie erheblich weniger ersprießlich als sachliche Untersuchungen, die den Einzelfall im System erfassen. Wenn Schacht meint, die von mir angezogenen Beispiele beträfen nur Eidkniffe, so gibt es doch auch noch eine ganze Reihe anderer Stellen. Ich erwähne hier nur die recht interessante Stelle *Mabsūṭ* II 166, 21 ff. betreffend Kniffe zwecks *firār min az-zakāt*, *li-ibṭāl aš-šufʿa*, *li-isqāṭ al-istibrāʾ*; vgl. auch *Mabsūṭ* II 209, 5 ff.

Schacht bezeichnet einen erheblichen Teil meiner textkritischen Ausstellungen als Druckfehler. Ich will mit ihm darüber nicht rechten; aber da er es selbst für notwendig gehalten hatte, auf S. 83 der Einleitung ein Druckfehlerverzeichnis zu geben, so hat er jedenfalls aus meiner Nachlese gesehen, daß seine Liste bei weitem nicht erschöpfend war. Wenn er meinen Abänderungsvorschlag zu S. ٦٦,11, den ich jetzt fallen lasse, ohne Weiteres ablehnt, so zeigt er damit, daß ihm die Schwierigkeit nicht klar geworden ist, die die Stelle bietet. Ein Blick in den *Mabsūṭ* hätte ihn aufklären können. Dort steht Bd. IV 75, 24: ولا خلاف انّ دماء الكفّارات لا تختصّ بيوم النحر وانّ دم المتعة والقران مختصّ بيوم النحر und S. 110, 4: ودماء الكفّارات تختصّ بالحَرَم ولا تختصّ بيوم النحر بخلاف دم المتعة والقران. Schacht's Text aber sagt das gerade Gegenteil. Man wird also zwischen و und ان auf S. ٦٦,10 ein كذلك einschalten und übersetzen müssen: „Ebenso steht es, wenn es sich um ein Sühnopfer für ein Gelübde oder um eine Wiedergutmachung wegen Tötung eines Tieres im *ḥaram* handelt, außer im Falle der Benutzung der *ʿumra* zum *ḥaǧǧ*; denn dann muß er die Schlachtung am Opfertag vollziehen, und es entsühnt ihn nicht, was er vorher dargebracht hat".

Im Übrigen sind Einleitung und Text durchaus nicht so fehlerfrei, wie Schacht meint. Auf der 1. Seite des Saraḫsī'schen *ḥijal*-Textes finden sich nicht weniger als 4 Fehler, nämlich: Zeile 10 قال اَنّ statt قال اِنّ (vgl. Lane S. 109 c u. Wright, *Grammar* II 47); Zeile 12 يُنْسِبون statt يَنْسُِبون; Zeile 16 الاحكام المنخرجة عن الاثام statt الاحكام المنخرجة عن الامام (wie auch der *Mabsūṭ* XXX 209, 11 hat; vgl. Saraḫsī, *Sijar* I 107); Zeile 17 جائز statt جائزة (ebenso der *Mabsūṭ*). Von sonstigen Fehlern seien hier nur erwähnt: Einleitung S. 71, l. Zeile مشائخنا statt مشايخنا und آنّه S. 136, 8 statt اِبنه (*Mabsūṭ* XXX 244, 2 hat allerdings auch اَنّه; aber das ist trotzdem nicht richtig)[1].

---

1 A. Fischer schreibt mir hierzu: „Ich halte diese Verbesserung für sehr richtig. اَنّه vor einer direkten Frage dürfte selbst in schlechtem

Wenn mir Schacht im vorletzten Absatz seiner Entgegnung vorwirft, ich hätte den von ihm im Vorwort formulierten Zweck seiner Ausgabe „verschwiegen", so muß ich gestehen, daß ich bei meiner Lektüre des Buches nicht den Eindruck hatte, die von ihm dort genannten Dinge seien der Hauptzweck der Veröffentlichung. Wären sie das gewesen, dann hätte es sich empfohlen, sie durch Anlage, Form und Inhalt anders herauszuheben als es geschah. Jedenfalls aber — um nur dies eine herauszugreifen — kann man in den Anfangsworten von *Š* (١, 6) قال حدّثنا يعقوب بن يوسف عن ابى حنيفة قال قلت الخ unmöglich mit Schacht (Einleitung S. 64) Abū Jūsuf als Subjekt von قلت annehmen. Der Redende ist vielmehr Abū Ḥanīfa, wie ein Blick auf alle Isnāde dieser Form zeigt (s. z. B. die *Ṣaḥīḥ*e an zahllosen Stellen).

Juristenarabisch unmöglich sein. Nur vor dem Subjekt indirekter einfacher oder Doppelfragen erscheint أنّ nicht selten auch bei angeseheneren Autoren. Cf. Ibn Ja'īš I ٤٧٩, 3: ولا تتحقّق انّه من العقلاء او غيرهم; Wāḥidī, *Šarḥ Dīwān al-Mutanabbī* ٢٣٧, 7 v. u.: فانّ احدا لا يعرف ما وراء الافلاك وانّ العالَم الى ما ينتهى من الاعلى والاسفل; *Mabsūṭ* XXX ٢٠٩, 5 = *Š* S. ٨٧, 8: اختلف الناس فى كتاب الحيل انّه من تصنيف محمد رحمه الله ام لا (besser aber *Mabsūṭ* XXX ٢٨٧, 10: اختلف الناس فى كتاب الرضاع هل هو من تصنيف محمد ... ام لا) u. a.

E. Pröbster.

DIE MINIATUREN IN DER ISLAMISCHEN KUNSTABTEILUNG DER STAATLICHEN MUSEEN IN BERLIN[1].

VON

CHARLOTTE STEINBRUCKER.

Die im Jahre 1904 auf Anregung Wilhelm von Bode's gegründete Islamische Kunstabteilung des Kaiser Friedrich-Museums in Berlin hat 1924 durch die Übernahme von 13 Alben (*Muraqqa'*) wertvoller indischer Miniaturen aus dem Völkerkundemuseum ihre Sammlung bedeutend erweitert und veranstaltet daraus wechselnde Ausstellungen in Gruppen von etwa 50 Blatt.

Aus den westlichen und mittleren Ländern des Islams, wo sich die Tätigkeit der Illuminatoren hauptsächlich auf eine ornamentale Ausschmückung des Textes, besonders der Titel- und Schlußblätter, beschränkt, besitzt die Abteilung mehrere Beispiele muhammedanischer Buchkunst. Aus dem VIII. bis IX. Jahrhundert nach Christus stammt ein aus 22 Pergamentblättern bestehendes, in kalligraphischer und ornamentaler Hinsicht bemerkenswertes Koranfragment, ein Geschenk des Freiherrn von Lanna. Diese von einem prächtigen persischen Lackeinband des XVI.—XVII. Jahrhunderts umschlossene Handschrift kann wegen der örtlich unmöglichen Begrenzung der Ornamente entweder in Mesopotamien, Syrien oder in Ägypten entstanden sein. Die mit schwärzlich-braunem Farb-

---

1 Lit.: E. Kühnel, *Miniaturmalerei im islam. Orient.* 2. Aufl., Berlin 1923. — Derselbe, *Mihr Tschand, ein unbekannter Moghulmaler.* Berliner Museen 1922, p. 115—122. — Derselbe, *Die Baysonghur-Handschrift der Islamischen Kunstabteilung. Jahrb. d. Preuß. Kunstsammlgn.* Berlin 1931, p. 133—152. — Derselbe, *Staatliche Museen in Berlin. Indische Miniaturen. Bilderhefte der Islamischen Kunstabteilung,* Heft 1. Berlin 1933. — Hermann Goetz, *Die indischen Miniaturen der Berliner Museen, Cicerone,* 1923, p. 419—425. — Derselbe, *Frühe indische Miniaturen. Pantheon* IX, 1932, p. 99—103. — Sattar Kheiri, *Indische Miniaturen der islamischen Zeit,* Berlin o. J.

stoff in den ir Scßzügigen Formen der kufischen Schrift aus den ersten Jahrhunderten der Hedschra geschriebenen Buchstaben wirken wie Ornamente. Die letzte Seite zeigt in Goldmalerei mit braungelben Umrissen ein von einem Flechtband umrahmtes, dreifach geteiltes Rechteck, das sich im Mittelfeld zu Kreisen zusammenschließt, in den Seitenfeldern mit geometrischen Mustern ausgefüllt und nach dem Rande durch eine große Kelch- oder Blütenpalmette abgeschlossen ist. Auf dem zweiten Blatte ist eine ähnlich geformte Blüte an einen schmalen Balken gefügt, in dem sich goldene Schriftzüge von einem außerordentlich fein gezeichneten Hintergrund von Arabesken abheben. Die Schmuckfelder erinnern an spätantike oder byzantinische Goldmosaiken, die Kelchpalmetten an Bildungen frühislamischer Mosaiken des Felsendoms in Jerusalem und die feinen Arabesken an Ornamente ägyptischer Seidenstoffe. Wundervoll geschrieben und sehr reich ausgemalt ist eine Koranhandschrift des 16. Jahrhunderts mit dazu gehörigem, außen mit Goldpressung, innen mit Filigranarabesken verziertem Einband aus einer Konstantinopeler Moschee.

Dem Umfang nach nur gering ist der Bestand der Islamischen Abteilung an persischen Miniaturen. Doch erwarb das Museum vor einigen Jahren eine sehr wertvolle, 1420 in Schiraz für die berühmte Bibliothek des Prinzen Bāisonghur geschaffene, von einem kompositionell und koloristisch begabten Meister ausgemalte Anthologie persischer Dichter von Firdausī bis auf Niʿmatullāh. Daß diese interessante Handschrift im Auftrage der Bibliothek des mächtigen Sultans Abu'l-Ghāzī Bāisonghur Bahādur Ḫān stammt, geht aus dem Text des in einem ornamentalen Medaillon auf der ersten Seite befindlichen Exlibris hervor. Bāisonghur beschäftigte in der von ihm eingerichteten Buchakademie in Herat eine Anzahl von Kalligraphen und Miniaturisten. Ein von ihm selbst aus verschiedenen Miniaturen und Schriftproben zusammengestelltes Album mit zwei Blättern seiner Hand befindet sich in der Serai-Bibliothek in Istanbul[1], eine für ihn gearbeitete Prachtausgabe des *Šāhnāme* mit sehr gut erhaltenen Miniaturen aus dem Jahre 1429

---

1 F. Sarre und F. R. Martin, *Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer Kunst in München*, 1912. Kat.-Nr. 649.

im Gülistān-Museum in Teheran[1] und eine andere Handschrift im Ewkaf-Museum in Istanbul[2]. Die Bāisonghur-Handschrift der Islamischen Kunstabteilung der Berliner Staatlichen Museen zeigt außer der ornamentalen Illumination 29 Miniaturen verschiedener Größe, die in den von dem bekannten Kalligraphen Maḥmūd al-Kātib al-Ḥuseinī in klarem *Nasta'līq* und nur in den Kopftiteln in elegantem, von zarten Arabesken umrankten *Nasḫī* geschriebenen Text eingestreut sind. Ein geschickter Vergolder hat die Textkolumnen und den Randspiegel mit Goldlinien eingefaßt und mit Tinte konturiert, außerdem die vom Kalligraphen in Goldtusche geschriebenen und im Haupttext über zwei Kolumnen laufenden Untertitel mit schwarzer Tinte wolkenartig umzogen und den verbleibenden Hintergrund mit einem Netz gelber oder rosafarbener Linien schraffiert. Die durch die Schrägstellung des Randtextes in der rechten oberen und unteren Ecke sowie links in der Randmitte gebildeten Dreiecksflächen sind durch schwarz gezeichnete, in Gold und zarten Farben ausgemalte Blätter und Blütenzweige ausgefüllt. Von großem farbigen Reiz sind die sehr sorgfältig ausgeführten Titelköpfe, die als längliche Kartuschen von emailartig in Gold auf blauen Grund gesetzten Blattzweigen mit zarten Blüten ausgespart sind. Ähnlich gehalten sind die kleineren, diagonal gerichteten Zierköpfe mit den Namen der Dichter. Die beiden ersten Textseiten sind fast ganz vom Ornament bedeckt. Der obere und der untere Zierfries bilden mit den seitlichen Ornamentstreifen einen Rahmen für die wolkenartig umzogenen Verse. Der Text am Rande wird von schrägen Zierfeldern begrenzt und von einer Arabeskenleiste abgeschlossen. Die beiden Inhaltstafeln zeigen im Mittelfeld ein oben und unten zackig ausschwingendes Spitzoval. Wirkungsvoll hebt sich von den blauen und weißen Farbtönen das Goldrankenwerk ab. Das Mittelfeld ist von einer vierteiligen Einfassung umrahmt. An die von Staudenrosetten unterbrochenen länglichen und runden Goldschriftschilder schließen sich ein Streifen mit wechselseitigen Zinnen, ein breiterer Fries mit blauen Zackenkartuschen auf Weiß, dessen ausgesparte Medaillons die Namen der Randpoesien tragen, und eine Borte aus

---

1 *Exhibition of Persian Art*, London 1931, Kat. 528 B.

2 Sakisian, *La miniature persane.* Paris 1929.

Goldarabesken, kleinen Rosetten und dekorativen Zacken an. Das Vorherrschen der blauen Farbe und die sorgfältige Ausführung des naturalistischen Pflanzenwerks in Gold sind Kennzeichen des frühtimuridischen Ornamentstils. Die 29 verhältnismäßig gut erhaltenen, mit dem Text eng verbundenen Miniaturen unterbrechen entweder den Hauptspiegel in der Breite der vier Kolumnen oder greifen auf den Rand über, wobei Schrift und Bild harmonisch zusammenpassen.

Zwölf dieser Miniaturen stellen Szenen aus den Dichtungen Niẓāmī's von der Liebe Ḫosrau's zu Šīrīn und der Maǧnūn's zu Lailā dar. Die Schilderung der Landschaft mit dem von den verschiedensten Bäumen, Blumen und Tieren belebten hügligen Gelände zeigt eine große Verwandtschaft mit der Malerei der mongolischen Schule in Baghdad am Ende des XIV. Jahrhunderts. Die Hauptmomente der Darstellung der Überraschung der badenden Šīrīn durch Ḫosrau auf der Jagd im Gebirge: nämlich das fehlende Gefolge, der vor Erstaunen den Finger in den Mund legende König, die sich kämmende Šīrīn, das gesattelte Pferd am Bach und die an den Baum gehängten Waffen, wurden für diese so häufig wiederkehrende Szene bis ins 17. Jahrhundert hinein beibehalten. Eine besondere Romantik eignet den beiden Szenen: der liebestolle Maǧnūn unter wilden Tieren als Einsiedler und seine in ihrer Einfachheit überaus ergreifend wirkende Klage am Grabe Lailā's. Die Beschränkung auf zwei Personen in der durch die umgebende Natur weihevoll gestimmten Begegnung des Sultans Sandjar mit dem alten Weib entspricht der für den Künstler charakteristischen Vorliebe für eine zusammenfassende Darstellung. Die Miniatur „Humāi erblickt die Prinzessin Humājūn im chinesischen Kaiserpalast" wirkt vor allem durch die ausdrucksvolle Art, in der sich der Oberkörper der Prinzessin und die Gestalt des durch einen Blütenbaum von ihr getrennten, vor staunender Bewunderung zurückweichenden Liebhabers von dem Hintergrund abheben. Von sprechendem Eindruck sind auch die Gestalten des in die Kaʿba Einlaß begehrenden Maǧnūn und des Hüters der mit einem schwarzen Vorhang versehenen Eingangstür Zu weit getrieben ist das Bestreben nach Vereinfachung in dem Bilde des einsam thronenden Lehrmeisters Ǧamšīd, vor dem ein Tuchmacher einen Stoff zurechtschneidet, und ein junger

Schmied am Amboß arbeitet. Bei andern Miniaturen dagegen wirkt diese Beschränkung auf die wesentlichsten Momente besonders eindrucksvoll. Bei der Begegnung zwischen Alexander dem Großen und dem Kaiser von China reiten die beiden Herrscher, durch zwei Hügel halb verdeckt, von wenigen Personen begleitet, aufeinander zu und neigen ehrfurchtsvoll die roten Schirme, ein Abzeichen ihrer kaiserlichen Würde. Bei der Flucht des Darius vor Alexander sieht man hinter dem linken Hügel die letzten Roßschweife und die gesenkte Fahne der Geschlagenen verschwinden, während hinter dem rechten der Sieger mit seinen Mannen stolz heranreitet.

Der Ausführung von Einzelheiten schenkt der Miniaturenmaler der Bāisonghur-Handschrift seine besondere Aufmerksamkeit bei der Wiedergabe von Innenräumen, vor allem des keramischen Wandschmucks. Er hält sich dabei an den Stil der Tebrizer und Baghdader Schule, scheint jedoch in der Darstellung von Humāi's Verzückung vor dem Bilde Humājūn's eine originale Raumgestaltung gegeben zu haben. Eine große Mannigfaltigkeit zeigen die Miniaturen in der Komposition und in der Farbengebung. Einige Blätter sind in kalten, andere in warmen Tönen gemalt, oder sie wirken durch große Farbenunterschiede, wobei auf ein harmonisches Zusammenstimmen der Nuancen Wert gelegt ist. Bei aller Vielfältigkeit zeigen die Miniaturen so viele gemeinsame stilistische Eigentümlichkeiten, daß man bei ihnen auf eine scharf ausgeprägte Künstlerpersönlichkeit schließen darf. Nur drei Blätter: der Kampf zweier Reiterheere, sowie Humāi und Humājūn und Naurūz und Gul als Liebespaar zeigen eine schematische Figurenzeichnung und eine so gering nuancierte Farbengebung, daß sie einem geringeren Meister zugeschrieben werden müssen.

Die Bāisonghur-Handschrift enthält den größten Teil der persischen Miniaturen in der Islamischen Kunstabteilung der Staatlichen Museen. Diese besitzt weder etwas von Meister Behzād noch von Aghā Mīrek, dagegen einige Zeichnungen von Riẓā 'Abbāsī, dem berühmten Künstler am Hofe des großen Ṣafawiden 'Abbās I. (1587—1629). Sie stellen Personen aus seiner nächsten Umgebung dar, nämlich einen Alten und eine Tambourinspielerin in einer mit Gold und etwas Farben ausgeführten Federzeichnung (I. 4601 f. 49a, Abb. s. S. 273), einen Höfling

und einen weintrinkenden Derwisch (I. 4589 f. 4a und 4593f. 50a). Alle drei zeugen von der großen zeichnerischen und koloristischen Begabung des großen Meisters. Aus derselben Zeit stammen zwei persische Federzeichnungen mit der Darstellung einer jungen Frau mit Trinkgefäß und Flasche (I. 4601 f 41) und eines sitzenden Jünglings vor goldgemaltem Hintergrund (I. 4601 f. 33a). Verwandt mit den Arbeiten des Riẓā ʿAbbāsī ist der Stutzer mit Gewehr (I. 4589 f. 11b) von Ḥabībullāh Meŝhedī aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts.

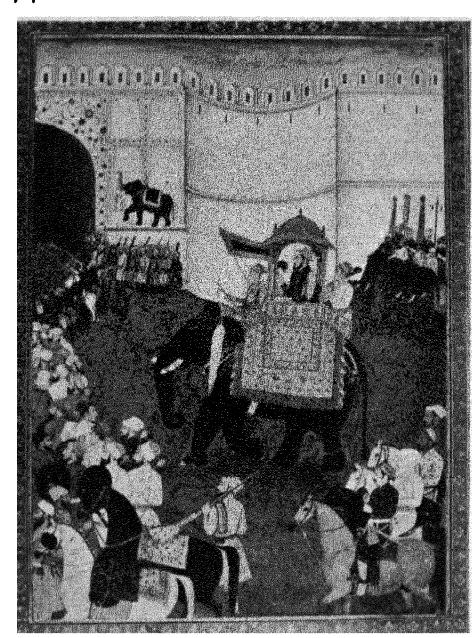
Außerordentlich reich und zum Teil sehr wertvoll sind die indischen Miniaturen in der Islamischen Kunstabteilung aus der Zeit der Moghulkaiser. Der größte Teil dieser meistens auf der Rückseite mit Schriftproben versehenen Blätter gehört zu der berühmten Hamilton-Sammlung des Völkerkundemuseums. Noch persisch in der Darstellungsweise und in der Ornamentik an die Malerei der spättimuridischen Kunst erinnernd wirkt ein kleines Porträt des Sultans Šēr Šāh, des Besiegers des Großmoghuls Humājūn (I. 4593 f. 38a). Das Streben nach einem nationalen selbständigen Stil macht sich in einer Gruppe von Miniaturen bemerkbar, die aus der Zeit Akbar's stammen und sicherlich von den durch ihn beschäftigten Malern als Bücherillustration geschaffen worden sind. Sie zeigen eine gewisse Überladenheit in der Komposition und eine Bewegtheit der Linienführung und stellen vorwiegend weltliche Szenen dar. Hierzu gehören die kämpfenden Reiter, wahrscheinlich die Illustration zu einem Königsbuch (I. 4593 f. 31), die Erscheinung eines geflügelten Wesens vor einem Fürsten (I. 4593 f. 10a), eine große von sechs Mann bediente Langrohrkanone (I. 4594 f. 35a) und eine Totenklage (I. 4598 f. 27a). Bei der „Kanzlei des Kaisers Akbar“ (I. 4594 f. 12a, *Bilderheft* Abb. 4) weist die Komposition auf die frühe Akbarzeit, während der landschaftliche Hintergrund der indischen Miniaturkunst am Anfang des 17. Jahrhunderts näher steht. Bei der Darstellung eines jungen schlummernden Fürsten, den drei Diener aufzuwecken versuchen (I. 4595 f. 36a, *Bilderheft* Abb. 6) entsprechen die Kostüme dem Stil der Akbarschule, dagegen Einzelheiten in der Ausführung der Ausdrucksweise am Ende des 17. Jahrhunderts. Kunstmerkmale der reifen Akbarzeit am Ende des 17. Jahrhunderts zeigt die stimmungsvolle, koloristisch wunder-



Riẓā 'Abbāsī. Der Alte und die Tambourinspielerin. Persische Miniatur. Berlin, Kaiser Friedrich-Museum, Islamische Kunstabteilung, Inv.-Nr. 4601 f. 49a (s. S. 271).



Humājūn bei einem Bankett im Garten. Indische Miniatur, Mitte des 17. Jhdts. Berlin, Kaiser Friedrich-Museum, Islamische Kunstabteilung, Inv.-Nr. 4595 f. 1 b (s. S. 276).



Einzug Šāh Ğahān's in eine Stadt. Indische Miniatur, um 1640. Berlin, Kaiser Friedrich-Museum, Islamische Kunstabteilung, Inv.-Nr. 4596 f. 15a (s. S. 277).



Die heilige Familie. Indische Miniatur, 17. Jhdt. Nach europäischem Vorbild. Berlin, Kaiser Friedrich-Museum, Islamische Kunstabteilung, Inv.-Nr. 4601 f. 48a (s. S. 281).

voll harmonisch wirkende Szene aus Nau'ī's Roman *Sūz u Gudāz* mit dem Zenāna-Garten, in dem ein Mädchen den Tod von der Hand ihres Liebhabers erwartet (I. 4596 f. 25a, *Bilderheft* Abb. 3). Einige Miniaturen aus der Spätzeit der Akbarschule dienten als Schmuck einer und derselben Handschrift, nämlich einer späteren Bearbeitung von Bidpai's Fabeln, den *Anwār-i-Suhailī* des Ḥusein 'Alī al-Kāšifī. Sie stellen Szenen aus der Geschichte von dem Rāja von Kašmīr und seinem Affenwächter, dem Vorbild der Fabel vom Eremiten und Bären, dar (I. 4593 f. 29b), ferner eine Szene aus derselben Fabel mit der Begnadigung eines Verbrechers durch den Sultan (I. 4593 f. 30a), sowie die Fabel von den drei Freunden und die Geschichte von dem habgierigen Jäger (I. 4593 f. 34a, *Bilderheft* Abb. 19). Derselben Zeit sind nach ihren Köpfen und Kostümen zwei andere Miniaturen, die vermutlich auch zu einem Manuskript gehören, zuzuschreiben, nämlich der Rāja in einem Gartenpavillon in Unterhaltung mit seinem Sohn und einem Dämon (I. 4593 f. 10a) und die Vorführung eines Prinzen durch Bewaffnete vor einen in einem Pavillon thronenden Dämonenfürsten (I. 4596 f. 21a, *Bilderheft* Abb. 2). Auch die Miniatur mit der harfespielenden Perī auf einem von einem Dämon geleiteten, nach der in Jaipur beliebten Manier aus allerlei Menschen und Tieren, darunter einem aus einem Dürer'schen Stich herauskopierten Hund, phantastisch zusammengesetzten Kamel (I. 4595 f. 23a) ist dem letzten Jahre Akbar's zuzuweisen, ebenso die Darstellung des von Schlangen umwundenen Baumes mit in Tierköpfen endigenden Zweigen und hängenden nackten Frauenkörpern, den Alexander nach dem Roman des persischen Dichters Niẓāmī auf der Märcheninsel Waqwaq gesehen haben soll (I. 4595 f. 26a, *Bilderheft* Abb. 28)[1]. Als Kopien oder historisierende Schöpfungen aus der Mitte des 17. Jahrhunderts dürften der ṣūfische Tanz der Derwische, der infolge der sicheren Behandlung von Ausdruck und Bewegung auf einen Hauptmeister der Akbarschule zurückzuführen ist (I. 4593 f. 42a, *Bilderheft* Abb. 5), Bābur bei der Ruhe auf der Jagd (I. 4593 f. 48a) und

1 J. Strzygowski, *Die asiatische Miniaturmalerei im Anschluß an Werden und Wesen der Mogulmalerei*, Klagenfurt 1933, weist auf die Ähnlichkeit dieser Miniatur mit einer persischen Darstellung vom Jahre 1388 (Paris. Bibl. Nat.. Suppl. pers. 332) hin.

Humājūn bei einem Bankett im Garten (I. 4595 f. 1b, Abb. s. S. 273) anzusehen sein.

Von kulturgeschichtlicher Bedeutung durch ihre realistische Darstellungsart sind die Miniaturen mit Szenen aus dem Leben Ǧahāngīr's. Einer seiner besten Hofmaler scheint das Blatt mit der Darstellung des am *ʿĪd ul-Fiṭr* nach dem Fastenmonat Ramaḍān in der Moschee zu ʿĪdgāh mit einem seiner Söhne betenden Kaisers (I. 4596 f. 13a, *Bilderheft* Abb. 9) gemalt zu haben, das trotz der großen Anzahl der Personen übersichtlich wirkt. Bald nach 1618 entstanden ist wahrscheinlich die Miniatur mit dem Empfang des Gesandten Ḫān ʿĀlam und des persischen Botschafters durch Kaiser Ǧahāngīr (I. 4596 f. 5a, *Bilderheft* Abb. 8), die in der Allegorie der Gerechtigkeit an der Rücklehne des prächtigen Thrones den Einfluß europäischer Vorbilder erkennen läßt. In der Darstellung des jungen Ǧahāngīr mit dem Jagdfalken und seinem Vater Akbar weist wohl der landschaftliche Rahmen auf die Zeit um 1700, die Komposition selbst aber geht auf eine ältere Vorlage zurück (I. 4599 f. 19a, *Bilderheft* Abb. 7), ebenso wie die gleiche Szene in einer der Schönbrunner Miniaturen[1]. Das Doppelbildnis des im Hausgewand bequem dasitzenden Ǧahāngīr und seiner Frau Nūr-i-Ǧahān (I. 4593 f. 64a, Abb. *Asia Major* 1925 Fasc. 2 TafelVIII), auf dem europäischen Vorbildern nachgeahmte, einen Baldachin tragende Halbfiguren von Engeln in den Wolken erscheinen, zeigt bereits den Stil der Šāh Ǧahān-Malschule. Ǧahāngīr dürfte wohl auch in dem Besucher des heiligen Einsiedlers Šāh Selīm Čišti (I. 4595 f. 43a, Kühnel, *Miniaturmalerei* a. a. O. Abb. 103) auf einer trotz des älteren Stils vermutlich erst im 18. Jahrhundert ausgeführten Miniatur dargestellt sein. Von dem berühmten Tiermaler Ǧahāngīr's, Murād, sind wahrscheinlich, wie man nach ähnlichen, bezeichneten Miniaturen in französischem Privatbesitz[2] annehmen darf, die beiden Blätter (I. 4599 f. 11a und 17a, *Bilderheft* Abb. 23) mit Gazellen in verschiedenen Bewegungsmotiven vor rosafarbenem Hintergrund in der Mitte des 17. Jahrhunderts geschaffen. Manṣūr, der be-

1 J. Strzygowski und H. Glück, *Die indischen Miniaturen im Schlosse Schönbrunn. I*, Wien 1923, Tafel 9.

2 Vgl. Marteau-Véver, *Miniatures persanes*, Paris 1913, Tafel 164.

rühmte Vogelmaler Kaiser Ǧahāngīr's, kann nach andern bezeichneten Vogelbildern als der Schöpfer des auf der Vogelstange sitzenden Jagdfalken angesehen werden.

Aus der Blütezeit indischer Porträtkunst unter Šāh Ǧahān sind eine Reihe von Bildnissen in der Islamischen Kunstabteilung vorhanden, die von Hermann Götz in seiner Abhandlung *Indische historische Porträts* (*Asia Major* 1925, Vol. II, p. 227—250) zusammengestellt sind. Von einem um 1640 am Hofe tätigen Porträtisten ist die Miniatur mit dem Einzug des Kaisers Šāh Ǧahān in Agra (I. 4596 fol. 3a, *Bilderheft* Abb. 10) geschaffen. Ein zweites Blatt der Sammlung (I. 4596 f. 15a, Abb. s. S. 274) zeigt eine ähnliche Szene in verwandter Ausführung. Fast allgemein ist der europäische Einfluß zu merken, vor allem auch in der Landschaft, jedoch zeigt die um 1700 geschaffene Miniatur mit dem eine friedlich weidende Schafherde beschleichenden Luchs ein in streng orientalischem Sinne vertikal gestaffeltes Gelände und eine dekorative Behandlung der Einzelmotive (I. 4599 f. 32a, *Bilderheft* Abb. 1).

Aus der Spätzeit indischer Miniaturenmalerei im 17. Jahrhundert besitzt die Islamische Kunstabteilung eine Reihe besonders reizvoller Blätter. Lange leben die alten Vorbilder weiter. Die Miniatur mit der Darstellung des nach der Schlacht von Angora 1402 vor Timur geführten Sultans Bājezīd zeigt eine freie Darstellung des 18. Jahrhunderts nach einem älteren Vorbild (I. 4596 f. 26, Kühnel, *Miniaturmalerei*, a. a. O., Abb. 111). Eine besonders romantische Stimmung unter geschickter Verwendung hell-dunkler Effekte liegt über der Miniatur mit dem Besuch Lailā's bei dem Dichter Maǧnūn am Abend in der Wüste (I. 4597 f. 37a, *Bilderheft*, Abb. 39). Einen wirkungsvollen Kontrast zwischen dem dunklen Gewitterhimmel und der blitzartig beleuchteten Szene im Mittelgrund zeigt die Miniatur mit der Darstellung eines Liebespaars in nächtlicher Parklandschaft aus der Zeit um 1700 (I. 4595 f. 8a, *Bilderheft* Abb. 38). Die für die Radjput-Malerei charakteristische Nachtstimmung findet sich auf der Miniatur mit der Darstellung des Nachtbesuchs zweier Inderinnen mit einem Kind aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts (I. 4593 f. 32a, *Bilderheft* Abb. 47). Durch die flache Behandlung der Figuren und die gesamte Tongebung ist die Miniatur mit dem Flötenspiel einer Asketin, der

Hindumädchen und Tiere andächtig zuhören (I. 4599 f. 2a, *Bilderheft* Abb. 34), als ein unter dem Einfluß der Moghulrichtung geschaffenes Erzeugnis der Schule von Kangra zu erkennen.

Eine Reihe der indischen Miniaturen in der Islamischen Kunstabteilung tragen die Signatur des Künstlers. Aus der letzten Schaffensperiode des in der späteren Akbarzeit bereits erwähnten, bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts tätigen Meisters Iḫlāṣ stammt die von ihm bezeichnete Miniatur mit den beiden Tauben vor dem Taubenschlag (I. 4601 f. 44a, *Bilderheft* Abb. 26). Von dem sonst kaum bekannten Maler Zain el-ʿĀbidīn ist ein im Stile des 17. Jahrhunderts gehaltener, mit Glocken geschmückter und mit Ketten und Gewichten beschwerter Elefant, der von einem jugendlichen Prinzen gelenkt wird, vorhanden (I. 4598 f. 21, *Bilderheft* Abb. 2a). Ein anderes Blatt (I. 4598 f. 35a) zeigt eine ähnliche Darstellung. Von Mīr Muḥammed Hāšim, einem der beliebtesten Porträtisten am Hofe des Kaisers Šāh Ǧahān, befinden sich in der Sammlung eine signierte getönte Pinselzeichnung mit der Darstellung zweier Musiker (I. 4593 f. 13a, *Bilderheft* Abb. 16) und eine in Farben ausgeführte Miniatur mit den beiden gelehrten Šeiḫen der Sūfīsekte: Saʿd ed-Dīn al-Ḥamawī und ʿAin ez-Zamān in einer in parallelen Schichten aufgebauten Berglandschaft (I. 4589 f. 42a, Abb. Sarre u. Martin, *Meisterwerke* a. a. O. Taf. 38).

Fast zwei Dutzend der indischen Miniaturen der islamischen Kunstabteilung stammen von dem Meister Mihr Čand, einem Sohne des Gangā Rām, der etwa von 1755—1785 in Lucknau, der Residenz des Šuǧāʿ ed-daule wirkte und als Vertreter der eklektischen Strömung jener Zeit einen großen Einfluß ausübte. Wahrscheinlich sind von ihm die Alben mit den aufgeklebten Miniaturen für den schweizerischen Major Polier, der 1776 durch den britischen Gouverneur Warren Hastings als Architekt und Ingenieur an den Hof des Nūwābs nach Oudh kam, zusammengestellt und vielleicht auch das bunte umrahmende Blumenwerk geschaffen; denn mehrmals befindet sich seine Signatur unter dem eigentlichen Schaublatt. Trotzdem in seinen Miniaturen die verschiedensten Stilrichtungen zum Ausdruck kommen, sind sie durch die Signatur leicht als seine Arbeiten festzustellen.

Eine besondere Einfachheit der Komposition zeigt die wahrscheinlich selbständig komponierte Miniatur mit der vor einer Hütte in Gesellschaft einer jungen und einer alten Frau sitzenden Einsiedlerin (I. 4594 f. 1b). Wenn auch etwas unsicher, so vermutlich doch selbständig komponiert ist die Darstellung des Lingamtempels mit der knienden Hindudame, zwei mit der rituellen Waschung beschäftigten jungen Mädchen, einer Einsiedlerin und einer Frau mit Kind (I. 4594 f. 6a). Die feine Pinselführung und die Art der Komposition kennzeichnen auch die Miniatur mit der in Begleitung von Dienerinnen vor dem Linga, dem Symbol des Gottes Shiva Mahadeva, knienden Hindufürstin (I. 4594 f. 9a, *Bilderheft* Abb. 41) als eine selbständige Arbeit. Eine eigene Schöpfung ist wohl auch die Miniatur mit der Darstellung des Holi-Festes (I. 4594 f. 30a), bei welchem die Muhammedaner in scherzhafter Weise sich gegenseitig mit einer roten Masse bespritzten. Als eine Darstellung nach der Natur dürfte die Miniatur mit dem Palastgarten (I. 4594 f. 39b) angesehen werden. In dekorativer Hinsicht bemerkenswert und durch die verschiedene Färbung der Menschenkörper koloristisch merkwürdig, ist der Besuch mehrerer Eremiten bei dem Heiligen Šāh Medār (I. 4594 f. 40a). In der Ausführung und in der Landschaft ganz im Charakter der Delhischule gehalten ist eine von Mihr Čand's besten Arbeiten, die der Darstellung des Fluges von Krishna und Radha auf dem Wundervogel Garuda, die der Maler mit den brahmanischen Attributen: Keule, Muschel, Diskos und Lotosblume ausgestattet hat (I. 4595 f. 35a).

Andere Arbeiten des Künstlers lassen die Einwirkung fremder Vorbilder deutlich erkennen. Von der persischen Schule beeinflußt und vermutlich nach einem Vorbild des 16. Jahrhunderts kopiert ist die zweifellos historische Besuchsszene (I. 4594 f. 10a). Wahrscheinlich nach Originalen des 17. Jahrhunderts sind die Miniaturen mit dem vor einer Hügellandschaft am Wasser lagernden Blaustier (I. 4594 f. 2a) und den in einer Landschaft beratend dasitzenden Männern (I. 4594 f. 28a) geschaffen, welche eine ähnliche Auffassung zeigen wie die islamischen Würdenträger (I. 4594f. 29a). Einigen Blättern Mihr Čand's liegen europäische Vorlagen zugrunde. Nach einem auf Tizian's Venusmotiv zurückgehenden Original aus der

ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts sind zwei liegende Frauenakte von ihm kopiert (I. 4594 f. 27a und I. 4595 f. 22a).

In den Bänden der Sammlung Hamilton befinden sich auch mehrere von Mihr Čand gemalte Porträts. Bereits um die Mitte des 18. Jahrhunderts geschaffen ist das Profilbildnis der vor dem Fenster in Halbfigur sichtbaren Prinzessin mit dem juwelengeschmückten Turban (I. 4594 f. 8a, *Bilderheft* Abb. 48). Auch die Lautenspielerin (I. 4594 f. 2a) dürfte ein Bildnis darstellen. Vermutlich auf ein Porträt aus der Zeit geht das Bildnis des vor einer Hecke knienden Kaisers Humājūn (1530—56) zurück (I. 4594 f. 25a), bei dem nur das landschaftliche Beiwerk selbständig von Mihr Čand hinzugefügt ist. Europäisch im landschaftlichen Hintergrund wirkt das Reiterbildnis des Generals des Kaisers Aurangzīb, Šājiste Ḫān Behādur, das sonst ganz im Stil der Mitte des 17. Jahrhunderts gehalten ist und mit einem andern signierten Blatt in der Bibliothèque Nationale[1] übereinstimmt. Einen europäischen Einfluß in Haltung und Landschaft zeigen auch das ganzfigurige Porträt des Šuǧāʿ ed-daule, Nūwāb von Oudh (1756—75) mit persischer Haartracht und reichem Brokatgewand (I. 4594 f. 18a), das damit übereinstimmende Brustbild (I. 4594 f. 38a), sowie das Gruppenbild des Nūwāb mit seinen Söhnen (I. 4596 f. 18a). Nach dem Leben beobachtet, jedoch ganz im Stile der Malerei der Delhischule gehalten, ist das ganzfigurige Bildnis des zu Lebzeiten des Künstlers regierenden Kaisers Šāh ʿAlam (I. 4594 f. 32a), für das er Thron und Schirm neu hinzufügte. Nach einem Bilde von John Zoffany in der Sammlung Francis Edwards, früher Warren Hastings, hat Mihr Čand das Bildnis von Beneram Pundit (I. 4597 f. 13a), des Ministers des Rajas von Berar, in einer besonders feinen Zeichnung mit aufgesetzten weißen Lichtern kopiert. Für das angeblich von Tschitarman im Stile des 17. Jahrhunderts gemalte Bildnis des Mīrzā Rustam, Sohn des Mukrem Ḫān, (I. 4594 f. 16a) hat Mihr Čand den Rand mit zierlichen Tierjagden, wilden Tieren, weidenden Rindern, festlichen Aufzügen und Bildern aus dem Landleben geschmückt.

In einer Reihe von Miniaturen der Islamischen Kunstabteilung sind die auf die indische Musik Bezug nehmenden Me-

1) F. R. Martin, *Miniature Painting of Persia.* London 1912. Tf. 204.

lodie- und Rhythmustypen dargestellt. Eine der frühesten Rāgmālādarstellungen im Moghulstil ist die Miniatur mit dem Priester, der Gott Brahmā opfert (I. 4593 f. 11b). Eine Schlangenbeschwörerin (I. 4595 f. 21a, *Bilderheft* Abb. 29; vgl. a. I. 4591 f. 22) aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts verkörpert die Tonart Asāwarī Rāginī. Ein Mädchen, das die Vina, ein indisches Musikinstrument mit zwei großen Resonanzkörpern, spielt und einige Gazellen bezaubert (I. 4601 f. 16a, *Bilderheft* Abb. 30) stellt die Todi Rāginī dar und die durch das Land schreitende Vinaspielerin (I. 4591 f. 13a, *Bilderheft* Abb. 36), die Vihāgra Rāginī. Eine an einem Baum sitzende junge Frau mit Blütenzweig versinnbildlicht die Gauri Rāginī (I. 4597 f. 33a, *Bilderheft* Abb. 31). Die als Vibhāsa Rāginī empfundene melodische Stimmung wird durch die Darstellung des durch einen krähenden Hahn in seinem Schlaf gestörten Liebespaares Rati und Kāmadeva (I. 4597 f. 27a, *Bilderheft* Abb. 43) zum Ausdruck gebracht. Rāginīmotive dürften auch den Miniaturen mit einer jungen, sich an eine Trauerweide lehnenden Frau (I. 4594 f. 23a, *Bilderheft* Abb. 32; vgl. a. I. 4595 f. 15a), dem Besuch eines vornehmen jungen Mannes bei einem Einsiedler auf einem durch die Landschaft besonders weihevoll gestimmten Blatt (I. 4597 f. 17a, *Bilderheft* Abb. 25) und dem „Nocturno“ (I. 4597 f. 11a, *Bilderheft* Abb. 45) zugrunde liegen.

Zu den Miniaturen mit christlichen Motiven, welche für die im Lande, besonders in Ǧulfa, einem Vorort von Iṣfahān, ansässigen Christen gefertigt wurden, gehört das nach europäischen Vorbildern geschaffene Blatt des 17. Jahrhunderts mit der heiligen Familie und zwei Zechern in der abendländischen Tracht des 16. Jahrhunderts (I. 4595 f. 10a). Durch diese Begleitfiguren erhält die Darstellung einen sarkastischen Charakter. Besser gewahrt ist das religiöse Motiv in einer andern nach einer europäischen Vorlage kopierten Miniatur mit der heiligen Familie (I. 4601 f. 48, Abb. s. S. 274).

In den Alben der Sammlung Hamilton befinden sich auch einige Miniaturen, welche Rembrandt[1] bei seiner Darstellung der heiligen Geschichte beeinflußt haben. Die Miniatur „Timur

1 F. Sarre, *Rembrandts Zeichnungen nach indisch-islamischen Miniaturen. Jahrb. der Königl. Preuß. Kunstsammlungen* 1904, III. Heft, p. 143—159.

Leng auf dem Thron mit drei vor ihm sitzenden Fürsten" (I. 4595 f. 5a) diente dem abendländischen Künstler als Vorbild für seine im Louvre befindliche Federzeichnung „S. H. der Emir Timur mit Gefolge" (Lippmann IV, 159). Durch die Hinzufügung von drei Personen und durch Licht- und Schattenwirkungen verleiht Rembrandt seiner Arbeit etwas Abgeschlossenes. Auch seine Zeichnung „Das Urteil Salomos" im Dresdener Kupferstichkabinett beweist seine Abhängigkeit von diesem indischen Vorbild. Die im Britischen Museum, Sammlung Malcolm, befindliche Rembrandtsche Zeichnung „Vier Orientalen unter einem Baum" wiederholt in Tracht und Auffassung Heilige einer indischen Miniatur (I. 4595 f. 30a) der Berliner Islamischen Kunstabteilung. Wesentliche Bestandteile dieser indischen Miniatur hat Rembrandt auch für seine Radierung B 29 „Abraham Gott Vater und die Engel bewirtend" verwandt.

EIN FRAGMENT AUS DEM KITĀB AṢ-ṢABR WAR-RIḌĀ' DES AL-ḤĀRIṮ AL-MUḤĀSIBĪ

VON

OTTO SPIES

Brockelmann schreibt in seiner *Geschichte der Arabischen Literatur*, Vol. I, p. 198: „Der erste uns bekannte literarische[1] Vertreter der alten christlich[2] asketischen Richtung der Mystik war Abū ʿAbdallāh al-Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī"[3] (gest. 243/857)[4]. Kürzlich hat Louis Massignon in der *Enzyklopädie des Islām*[5] eine treffliche Übersicht über al-Muḥāsibī's Leben und Werke, zu denen er noch einige handschriftlich überlieferte Schriften hinzufügt, gegeben, so daß es sich erübrigt, auf diesen hervorragenden Ṣūfī des 3. Jahrh. hier näher einzugehen. Nur die Bemerkung sei hier gestattet, daß es H. Ritter geglückt ist, eine alte Handschrift der *Masā'il* des al-Muḥāsibī in der Carullah-Bibliothek in Istanbul aufzufinden. Es ist zu hoffen, daß Ritter den Text bald publizieren wird.

Da bisher m. W. noch nichts von al-Muḥāsibī's Schriften veröffentlicht worden ist[6], sie aber infolge ihres hohen Alters

1 Von mir gesperrt.

2 Ich übernehme das Zitat wörtlich und lasse dabei die Frage der Beeinflussung, in die durch L. Massignon's bahnbrechende Arbeiten neues Licht geworfen wurde, offen. Es dürfte immerhin interessant sein, darauf hinzuweisen, daß R. A. Nicholson dem Werk *Riʿāja li-ḥuqūq Allāh* Zartgefühl und Originalität zuspricht, "though he draws largely on Jewish and Christian sources for the purpose of edification". Vgl. Th. Arnold and Alfr. Guillaume, *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, S. 214.

3 Cf. auch Cl. Huart, *History of Arabic Literature*, London 1903, p. 270.

4 Bei Brock. I, 198 ist das Jahr 213 ein Druckfehler.

5 Cf. s. v. Muḥāsibī u. H. Ritter, *Islam*, Bd. 21, 1933, S. 32 ff.

6 L. Massignon's Arbeiten, insbesondere seine *Textes Inédits*, sind mir hier leider nicht zugänglich.

und als früheste Dokumente für das Verständnis des Sufismus von großer Bedeutung sind, dürfte die Veröffentlichung eines Fragments aus dem *Kitāb aṣ-ṣabr war-riḍā'* ein wenn auch kleiner, so doch willkommener Beitrag sein.

Das *Kitāb aṣ-ṣabr war-riḍā'* finde ich nirgends in den mir zur Hand stehenden Hilfsmitteln erwähnt. Muḥāsibī hat übrigens einen verhältnismäßig langen Artikel im *Ta'rīḫ Baġdād* des al-Ḫaṭīb, Bd. VIII, S. 211—16 und einen kurzen im *Fihrist*, S. 184; doch wird sein *Kitāb aṣ-ṣabr* hier nicht erwähnt, wohl aber nennt der *Fihrist* auf der folgenden Seite, Zeile 4 — worauf mich Joh. Fück aufmerksam macht — ein Buch des Titels *aṣ-Ṣabr* von al-Burġulānī, d. i. Muḥammad b. Ḥusain (vgl. *Ta'rīḫ Baġdād*, Bd. II, S. 222 und Jāqūt, *Geogr. Wörterbuch* I, S. 440). Muḥāsibī's Buch handelt von den beiden wichtigen asketischen Prinzipien: Gottes Fügungen geduldig zu ertragen und sich vollständig in seinen Willen zu fügen[1]. Nur eine einzige Handschrift davon ist bekannt geworden, und sie ist auch nur ein Fragment, das die drei letzten Foll. des Buches enthält. Das Fragment befindet sich in der Oriental Public Library in Bankipore (MS. No. 820) und ist in dem Handschriften-Katalog beschrieben.[2]

Nach diesen erhaltenen letzten Seiten zu schließen, ist das Buch in der literarischen Form der Frage und Antwort gehalten. Die aufgeworfenen Fragen werden, was auf der Hand liegt, mit Hilfe von Koran und besonders Ḥadīṯ beantwortet und begründet. Mit *qāla* und *qultu* habe ich in der Textedition der Übersicht halber einen neuen Abschnitt anfangen lassen. Es geht aus den vorhandenen Seiten nicht hervor, wer der Fragende und wer der Antwortende ist. Mir drängt sich die Vermutung auf, daß das Buch von einem Schüler al-Muḥāsibī's überliefert wurde und mit *qultu* die Frage des Schülers und mit *qāla* die Antwort des Meisters eingeleitet wird.

Im Text steckt noch eine Verderbnis auf S. 287, Zeile 5 f. Hier ist eine Lücke. Es fehlt die Frage des Schülers, die etwa gelautet haben mag: „Kann also die Geduld nur zu Beginn des

1 d. i. الصبر والرضاء (بالقضاء)

2 Cf. *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Public Library at Bankipore*, Vol. XIII, Calcutta 1928, p. 1 ff.

Schicksalsschlages auftreten?" — Eine andere Möglichkeit der Erklärung wäre, قلت statt لا انه zu lesen und das folgende als Frage des Schülers aufzufassen: „Wenn also einer nach dem Schicksalsschlage wieder Geduld zeigt, so gilt das nicht als Geduld von ihm?" Danach wäre dann in diesem Fall zu ergänzen: قال لا.

Am Ende steht folgender Kolophon, der deutlich zeigt, daß es sich um eine verhältnismäßig alte Abschrift handelt:

تم كتاب الصبر والرضاء للمحاسبى وفرغ من كتابته فى الثالث عشر ربيع الآخر[1] سنة ٦٢١

Anfangs neigte ich zu der Ansicht, daß wir es hier nicht mit einem selbständigen Werk über *aṣ-ṣabr war-riḍā'* zu tun haben, sondern nur mit den letzten Kapiteln eines der üblichen Handbücher über den Sufismus, in denen die wichtigsten Definitionen, Prinzipien und Lehren des Sufismus behandelt sind. Ich erinnere z. B. an Šihābaddīn as-Suhrawerdī's[2] *Irshād al-murīdīn*, das auch je ein *Bāb* über *ṣabr* und *riḍā'* enthält[3], oder an die *Risāla fiṭ-ṭuruq*[4] des Nağmaddīn al-Kubrā[5], deren 8. resp. 10. Kapitel über *ṣabr* resp. *riḍā'* handelt. Noch mehrere Beispiele könnten dafür beigebracht werden. Aber daß in unserem Falle ein selbständiges Buch vorliegt, zeigt deutlich der eben erwähnte Kolophon. Und diese Annahme wird noch bestärkt durch die beiden Lesevermerke am Ende der Handschrift:[6]

I) طالع فيه العبد الفقير الى عفو ربه احمد بن عبد الله بن محمد ... الوراق غفر الله له ولجميع المسلمين وذلك فى مستهل رجب سنة سبع وسبعين وسبعمائة ۞

II) طالع فى هذا الكتاب العبد الفقير الى الله محمد بن معلم نجم الدين ۞

---

1 So MS! Korrekt wäre: ثالث عشر ربيع oder الثالث عشر من ربيع.

2 Cf. *Mu'nis al-'ushshāq* by Shihābuddīn Suhrawerdī Maqtūl ed. by O. Spies, Delhi 1934, p. 4ff.

3 Cf. *Catalogue of Bankipore*, Vol. XIII, p. 54.

4 MS Berlin 3272.

5 Cf. Brock. I, 440.

6 Abgedruckt auch im *Catalogue*, p. 2.

Da es nicht möglich war, von Bankipore eine Photographie zu erhalten, ließ ich eine Abschrift vornehmen, die die Grundlage zu der Veröffentlichung bildete. Das Manuskript ist in altem *Nesḫī* geschrieben; die diakritischen Punkte sind sehr häufig ausgelassen. Die Abschrift war aber so unbrauchbar, daß eine erneuerte Kollation mit dem Original unerläßlich war. Maulavi Abdul Hamid, der Verfasser des ausgezeichneten Bankiporer Katalogs über die Handschriften aus dem Gebiete des Sufismus, war so freundlich, meine Abschrift mit dem Original zu vergleichen. So ist die Gewähr für eine immerhin korrekte Abschrift des Textes geboten. Ich danke M. Abdul Hamid für seine Hilfsbereitschaft[1] und spreche der Oriental Public Library öffentlich meinen besten Dank aus für die gütige Erlaubnis zur Veröffentlichung des Textes[2].

1 Auch Herrn Prof. Dr. Joh. Fück in Dacca bin ich für einige wertvolle Auskünfte dankbar.

2 Leider sind andere indische Bibliotheken nicht so generös! Zuweilen ist es sogar unmöglich, Abschriften von Handschriften selbst vorzunehmen, von der Publikationserlaubnis ganz zu schweigen.

قطعة من كتاب الصبر والرضا للمحاسبي

.... حتى لا يجب ان يكون نقصه منه شيأ كما كان سويد بن غفلة مغتبطا به فذلك نافلة فان زال عنه ولم يصبر على سخط ربّه فانه قد صار الى الصبر ولم يُضِعُ الفرض فذلك النافلة من الرضى —

قلتَ قد زعمت ان المنازعة عند الآلام والمصائب لا يكاد يعرى منها احدٌ فاذا كانت المنازعة تعترض والراضى من نفاها ولم يركن بفعله الى ذلك فقد استوى الراضون فى الرضى بينهم —

قالَ لا لان الرضى فى القلب متفاوت بعضه اقوى من بعض فنخطراته فى الضعف والقوة على قدره فى القلب ويضعف الخطرة على قدر قوة الرضى ويقوى الخطرة فى قدر ضعف الرضى —

(١) يجب: تحُب MS | كان: قال MS | غفلة: شعبة MS راجع «اصابة» ج ٢ ص ٣٤٥ و «تهذيب» ج ٤ ص ٢٧٨.

(٢) لم يصبر: لم نصبر MS | على: الى MS.

(٣) لم يضع الفرض: لم نصّع العرض MS؛ لعله يصبغ الفرض.

(٤) يعرى: نعدى MS.

(٥) نفاها: نعاها MS؛ لعله بغاها | لم يركن: لم تركن MS.

(٧) فنخطراته: فنخطر انه MS.

قلت تفاضلوا فى قوة الرضى واستووا فى المعنى —

قال لا لان اسرعهم تعسا ارضاهم عند الله عز وجل وذلك ان الخطرة تخطر فيستقبلها العقل بالكراهة وآخر بعد هنيهة وآخر بعد ساعة واخر بعد يوم ويندم على غفلته ألم تر النبى صلى الله عليه وسلم يقول انما الصبر عند الصدمة الاولى فهذا عندنا افضل الصبر —

قال لا انه إن رجع من بعد الصدمة وصبر لم يكن ذلك منه صبرا ألا ترى الى حديث ام سلمة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من ذكر مصيبته فاسترجع فجدد لها استرجاعا كان له من الأجر على ذلك كيوم اصيب بها —

قلت فقد اختلفوا فى السرعة ثم اجتمعوا على قوة الرضى اذا بغوا فقد استووا

قال لا لانهم يبغون جميعا بسرعة أو ابطاء فيستوون جميعا فى ذلك ثم يتفقون ويختلفون فى التفاضل فيسكن قلوب بعضهم من المنازعة الى الرضى وبعضهم يبغى والمنازعة اغلب عليه لانه يبغى بنفس ضعيف فيترك البغى وبعضهم يبغى والمنازعة بحالها وبعضهم يبغى ينازع بضعف وبعضهم يبغى ينازع بقوة وهو فى جهاد

قلت: فجميع ما يدعو به الراضون مع اختلافهم فى الدنيا ما هو

قال: ثمانية معان — منهم من يدعو بالكشف للبلاء مرض او فقر او حبس او شدة رغبة أن يقوم الى طاعة كان الله سبحانه قد عوّده اياها فلما حال بينه وبينها سأله ان يكشف ما به ليقوم الى ما عوّده لله عز وجل من طاعته او ينفق ما كان ينفق فى طاعته اذا زال عنه الفقر او الحبس او السقم *

ومنهم من كان مضيعا للعمل فى صحة او فى غنى او رجاء فلما نزل به البلاء ندم على تفريطه وتضييعه فاعطاه الله عز وجل العزم ان كشف عنه ما نزل به ان يكون على غير ما كان عليه من التضييع قبل ان يبتليه وان يبدّل بكل سوء حسنا فرضى عنه الله عز وجل بما نزل به

---

(٣) تعسا: كذا، فلعله: نفسا.

(٤) آخر: كذا، ولعله: اخرى.

(٥) يوجد الحديث فى «الجامع الصحيح» للبخارى باب الجنائز § ٤٣.

(٦) قال: غير موجودة فى الاصل — راجع المقدمة!

(٨) اما الحديث فراجع «كنز العمال فى سنن الاقوال والافعال» جزء ٢ ص ٦٢.

(١٠) بغوا: دعوا MS.

(١٧) به: غير موجودة فى الاصل.

(١٨) بالكشف للبلاء مرض: بالكشف عن. المبتلى بمرض(؟)

ثم سأل الكشف لان يمضى عزمه ويقوم بما اعطاه فى مرضه كما قال عبد الله بن مسعود ما نزلت بعبد شديدةٌ الا وقد عاهد الله عز وجل عندها ان كان قالها بلسانه والا فقد قالها بقلبه ✶

ومنهم من قد كثرت منازعة نفسه بالخروج وقد يخاف ان تخرج الى السخط اما لضعف يقينه ولو كان بلاءً يسيرًا ولم يطل ✶

ومنهم من قد طال به البلاء والتّح عليه وان كان يسيرا حتى قطعه عن كثير من منافعه و مَلَكَ النفسَ من شكواها عن التغلب الى راحة العافية والرجاء ✶

ومنهم من عظم بلاؤه واشتدّ وان كان لم يطل كالمرض المعلق له أو الفقر المجحف به من شدة جزع أو عرى فى نفسه وعياله أو دين قد اوذى فيه أو حبس مضيق عليه فيه أو ضرب شديد لمخافة من سلطان جائر عليه أو غير ذلك فيشتد تجزع نفسه وتشتد مجاهدته لها فيخاف ان يغلب عليه السخط ويستحكم فيه الجزع فيدعو الله عز وجل بان يكشف ما به قبل أن يكون منه من السخط ما يذهب باجره أو يسخط ربه عليه وقد دعا عمر بن الخطاب رضى الله عنه اللهم انتشرت رعيّتى وقد خشيت ان تجور كفّى فاقبضنى اليك غير مضيّع ولا مفرّط ✶

ومنهم من يدعو بالعافية لاتباع ما امر به النبى صلى الله عليه وسلم اذ قال سلوا الله العافية ✶ وما روى عنه ابو بكر الصديق رضى الله عنه قال سلوا الله العافية فانه لم يؤت عبدٌ بعد نفس افضل من معافاته ✶ وسألته عائشة رضى الله عنها إن وافقتُ ليلة القدر بم ادعو فقال النبى صلى الله عليه وسلم سلى الله العافية والمعافاة وسأله عمه العباس ابن عبد المطلب بم ادعو فقال سل الله العفو والعافية فى الدنيا والآخرة فقال العباس فتركته فلما كان الحول قلت له مثل ذلك فقال سل ربك

---

(١) عنه: عن MS.
(٢) بن: ساقط من الاصل.
(٤) يخاف: خاف MS.
(٥) بعد «يطل» العطف الثانى على «إمّا» ساقط.
(٩) كذا ولعله: اللاحق.
(١٣) تشتد: يشتد MS.
(١٤) ان: ساقطة من الاصل.
(١٨) اذ: اذا MS.
(١٩) سلوا: اسئلوا MS.
(٢٠) ادعو: ادعوا MS.
(٢٢) ادعو: ادعوا MS.

العفو والعافية فى الدنيا والآخرة وروى العلاء بن زياد ابو الدرداء اللهم عَمِّرْ وذَكِّرْ وقال احب المرض يكفّر سيئاتى واما الذين دعوا بازدياد ما بهم من سقم او شدة فروى انه دخل مروان بن الحكم على ابى هريرة وهو مريض فقال اللهم خفف عنه فقال ابو هريرة اللهم شدّدْ وقال معاذ ابن جبل عند الموت اشدد خنقك وروى حنقى بتخنيقك فانك تعلم انى احبك —

تم كتاب الصبر والرضا للمحاسبى

(١) العلاء بن زياد ابو الدرداء: كنية العلاء بن زياد هى ابو نصر (راجع تهذيب التهذيب ج ٨ ص ١٨١) واسم ابى الدرداء هو عويمر (راجع تهذيب التهذيب ج ٨ ض ١٧٥) ولعله: العلاء بن زياد عن ابى الدرداء.

(٢) عمّرْ وذكّرْ: عمر وذكر MS | سيئاتى: السيأتى MS | بازدياد ما بهم: بالزيارة فيما بينهم MS

(٥) جبل: الحبل MS؛ راجع «اصابة» ج ٣ ص ٨٧٣. | حنقى: كذا ولعله: حلقى.

DIE WISSENSCHAFT DER KORANLESUNG (*'ILM AL-QIRĀ'A*).

IHRE LITERARISCHEN QUELLEN UND IHRE AUSSPRACHEGRUNDLAGEN (*UṢŪL*).

VON

OTTO PRETZL.

(Fortsetzung und Schluß)

B. Die Aussprachegrundlagen (*uṣūl*) der Koranlesung.

Es kann nicht Aufgabe der nachfolgenden Abhandlung sein, eine umfassende Darstellung der Probleme, die in den allgemeinen Qirā'ätwerken behandelt werden, zu geben, noch weniger eine Auswertung derselben nach sprachgeschichtlicher Seite zu versuchen. Die Arbeit beschränkt sich zunächst darauf, den Inhalt der im *taisīr* behandelten Kapitel zu skizzieren und dem Leser durch die Erklärung der eigentümlichen Terminologie dieser Wissenschaft sowie durch Verweise auf Zusammengehöriges, das in verschiedenen Kapiteln auseinanderliegt, das Studium der Qirā'ätwerke zu erleichtern. Daneben war ich bestrebt, einen Einblick in die Differenzen innerhalb der Überlieferungen zu geben, welche aus *taisīr* nicht ersichtlich werden, weil ad-Dānī sich dort ausdrücklich auf 14 Überlieferungen beschränkt, sowie auf die Verschiedenheit innerhalb der Qirā'ät-literatur hinzuweisen (meist nach *našr* des Ibn al-Ǧazarī, für die Differenzen der Überlieferung habe ich daneben auch hauptsächlich *ǧāmi' al-bajān* und *taqrīb* des Dānī sowie *ḥuǧǧa*, *kāfī*, *tabṣira* benützt). Eine wesentliche Hilfe aber haben mir der praktische Koranunterricht und die spezielle Einführung in die *uṣūl* geleistet, die ich bei dem Koranlehrer Ḥamdi Efendi, Imam der Selimmoschee in Istanbul, genossen habe, wofür ich ihm an dieser Stelle aufrichtig zu danken habe.

Zum Vergleiche wurde häufig herangezogen: A. Schaade, *Sībawaihi's Lautlehre*, Leiden 1911.

§ 1. Die Einleitungsformeln der Lesung: *isti'āḏa*, *tasmija* oder *basmala* (*taisīr* 16—18).

Hierzu eine kleine Schrift des Abū ṭ-Ṭaijib Ibn Ġalbūn (ohne Titel) über *isti'āḏa* und *basmala* in dem Sammelkod. der Herzogl. Bibl. in Gotha ar. 607_1 (*Katalog* von Pertsch, *Arab. Hss.* I, Nr. 8). Eine myst.-alleg. Abhandlung darüber von Abū Ḥāmid Aḥmad al-Ġazālī in Oxford, Bodleiana, Hunt 583.

Auf die Koranstelle S. 16 A. 98 gründet sich der allgemeine Gebrauch beim Öffnen des Korans oder bei Beginn der Lesung eine Formel zu sprechen, deren gebräuchlichster Wortlaut folgender ist: *a'ūḏu billāhi mina 'š-šaiṭāni 'r-raǧīmi*: Ich nehme meine Zuflucht zu Gott vor Satan, dem Verfluchten. Daneben waren auch längere gereimte Formeln üblich, *našr* I 242—251. Ibn Ġalbūn (s. o.!) entscheidet sich — Ibn Muǧāhid folgend — für die kürzere. Verschiedenheit bestand darin, ob die *isti'āḏa*-Formel laut (so die meisten) oder leise (so nach Nāfi') gesprochen werden soll. Nach Ḥamza wird sie zu Beginn der 1. Sure laut, sonst immer leise gesprochen.

tasmija oder *basmala* sind Ausdrücke für das Aussprechen der Formel *bismi 'llāhi 'r-raḥmāni 'r-raḥīmi*. Diese findet sich in den Koran-Hss. zu Beginn jeder Sure mit Ausnahme von Sure 9. Es herrscht Übereinstimmung unter den Lesern, daß diese Formel gesprochen wird: Immer zu Beginn der 1. Sure und immer, wenn der Beginn der Lesung mit einem Surenanfang zusammenfällt. Werden aber mehrere Suren hintereinander gelesen, so wird diese Formel jedesmal (außer bei Sure 9) rezitiert von Ibn Kaṯīr, Qālūn, 'Āṣim und al-Kisā'ī, nicht dagegen von Warš, Abū 'Amr und Ibn 'Āmir. Diese machen zwischen 2 Suren ein *sakt*[1], d. h. eine leichte Pause, ohne die Lesung zu unterbrechen. Ferner nicht von Ḥamza, der die Suren überhaupt zu einer Einheit verbindet (*waṣala*).

Auch die Leser, welche die *basmala* zwischen 2 Suren im allgemeinen weglassen, setzen sie immer zwischen Sure 74 und 75, 82 und 83, 89 und 90, 103 und 104, welche aus inneren

1 Zum terminus vgl. *našr* I 238 u. 240.

Gründen nicht unmittelbar hintereinander gelesen werden. In diesen Fällen macht auch Ḥamza, der sonst die Suren verbindet, ein *sakt*.

Anm. Für das Fehlen der *basmala* zu Beginn der 9. Sure werden verschiedene Gründe angeführt, siehe *GdQ* II 80, *kašf* fol. 7. Die *basmala* wird in der kufischen und mekkanischen Zählung als der 1. Vers einer Sure gerechnet, wodurch sich eine Differenz in der Verszählung ergibt.

§ 2. Das Suffix *-hum* und andere auf *-m* endigende Pluralsuffixe (*taisīr* 19 Z. 1ff.).

In dem Kapitel handelt es sich zunächst um die Vokalisation des *h*, wenn dem Suffix ein *j* vorausgeht, und des *m*.

1. Ja'qūb vokalisiert in allen Fällen, wo den Suffixen *-hum*, *-humā*, *-hunna* ein *j* vorausgeht, das *h* mit *u*, Ḥamza dagegen nur bei *'alajhum*, *ilajhum* und *ladajhum*. Alle übrigen vokalisieren das *h* mit *i*.

2. Ḥamza und al-Kisā'ī lesen *-humu*, falls ein *hamzatu 'l-waṣl* folgt, auch wenn *i* oder *j* dem Suffix vorausgehen, z. B. *'alajhumu 'd̠-d̠illatu*, Abū 'Amr liest in diesem Falle *-himi*, alle übrigen *-himu*.

3. Ibn Kaṯīr liest nach dem *m* der Pluralsuffixe (2. und 3. Person) ein langes *ū* (außer in dem unter 2. genannten Falle). Ebenso lautet eine Version der Überlieferung nach Qālūn (*taisīr*, *našr* 272). Warš dehnt das *u* nur dann, wenn ein *hamzatu 'l-qaṭ'* folgt (jedoch nach *taqrīb* fol. 9r. *biḍammi 'l-mīmi* ohne Dehnung?). Von den übrigen Überlieferern des Nāfi' lassen Ismā'īl, al-Musaijabī und Qālūn freie Wahl zwischen *ḍamma* und Vokallosigkeit (*taqrīb* fol. 8v., *ḥuǧǧa* fol. 19a). Letzteres führt an: *qāla aḥmad b. qālūn 'an abīhi kāna nāfi' lā ja'ību ḍamma 'l-mīm*, „das beweise, daß Nāfi' selbst mit *sukūn* las".

In Pausa ist das *m* nach allen Lesern vokallos.

Anm. Der terminus technicus des *taisīr*: *waṣala biwāwin* oder *bijā'in* bedeutet einfach Dehnung des *u* oder *i*. Dafür auch der brachylogische Ausdruck *qara'a biṣ-ṣilati* (ohne *wāwin* oder *jā'in*). In anderen Werken dafür *bi'išbā'i 'l-jā'i* oder *'l-wāwi*, ferner *kasarahū bibulūġi jā'in*; Gegensatz: *min ġairi bulūġin*.

§ 3. Das große *iddiġām* (*taisīr* 19—29).

Hierzu eine im Verzeichnis Nr. 43 aufgeführte Monographie des Dānī. Der Cod. Gothanus Arab. Ms. 549 enthält fol. 86—96 ein Verzeichnis aller Stellen (surenweise geordnet), wo das große *iddiġām* stattfindet. Zur Literatur über das *iddiġām* im allgemeinen vgl. *EI* II 474!

In diesem Kapitel sind wie bei der Überdehnung (§ 5) und bei der *hamza*-Aussprache (§ 10) bezügl. der Lesung des Abū ʿAmr zwei oder drei verschiedene Geschwindigkeiten (*madāhib*)[1] der Aussprache zu unterscheiden, welche drei verschiedene Arten (*wuǧūh*) der Aussprache bedingen (siehe *našr* I 274 u. *itḥāf* 12).

1. *ḥadr*, die schnelle Lesung, wobei er das *iddiġām* eintreten läßt, keine Überdehnung macht und das *hamza* erleichtert. Nach einer Mitteilung des Abū 'l-Fatḥ Fāris b. Aḥmad ließ Abū ʿAmr nur gewandte und geübte Schüler, welche die Koranlesung und die Dialekte gut innehatten, so lesen (*našr* I 275).

2. *taḥqīq*, die langsamere Lesung, wobei er das große *iddiġām* nicht eintreten läßt, die Überdehnung macht und das *hamza* ausspricht.

3. Es wird vielfach noch eine Zwischenstufe aufgestellt (etwa dem *tadwīr* entsprechend), wobei er zwar kein *iddiġām* eintreten läßt, aber das *hamza* erleichtert. Diese Art entspricht der Darstellung jener Qirā'ātwerke, welche das *iddiġām* nicht behandeln, wohl aber die *hamza*-Erleichterung bei Abū ʿAmr.

Von diesen verschiedenen Arten der Lesung wird in den Qirā'ātwerken vielfach nur die eine oder andere berücksichtigt, und deswegen ist in sehr vielen das große *iddiġām* überhaupt nicht erörtert, z. B. *kitāb as-sabʿa*[2] des Ibn Muǧāhid, *tabṣira*, *rauḍa*, *hādī*, *kāfī*, *hidāja*, *ʿunwān*, *iršād*, *mūǧiz*. Es fehlt in den älteren Werken, die das *iddiġām* behandeln, auch der ausdrückliche Hinweis, daß Abū ʿAmr bei einem langsamen Tempo der Lesung das *iddiġām* nicht machte. Aus *taisīr* 36 Z. 14 kann es erschlossen werden, ebenso wie die Tatsache, daß

1 Vgl. darüber allgemein *našr* I 207. Eine genauere Erörterung der Differenzen und der Terminologie muß ich der geplanten Fortsetzung der *GdQ* vorbehalten.

2 Vgl. jedoch 295[1].

iddiġām und *hamza*-Erleichterung eine gewisse Parallelität aufweisen.

Doch ist zweifellos auch eine Abneigung der Koranlehrer gegen diese den Regeln des *taǧwīd* zuwider laufende Eigenheit des Abū ʿAmr maßgebend, daß das große *iddiġām* nicht behandelt wird. Makī in *kašf* p. 62 z. B. erwähnt es wohl, behandelt es aber nicht, „weil es nicht schön ist".

Sehr umstritten ist auch die mündliche Überlieferung: von den beiden Haupttradenten, as-Sūsī und ad-Dūrī, ist es überliefert nach *talḫīṣ* des Ṭabarī, nur von as-Sūsī nach *taisīr*, wobei aber ad-Dānī verschiedene Überlieferungswege (*ṭuruq*) angibt (*taisīr* 12). Andere Qirā'ātwerke wieder lassen das *iddiġām* nur nach anderen als den bekannten 2 Haupttradenten stattfinden, siehe *našr* I 274! Diese letztere Erscheinung erklärt sich wohl daraus, daß infolge des eben dargelegten Mangels einer genauen Scheidung der Aussprachegeschwindigkeiten die bekannten *riwājāt* stillschweigend ohne das große *iddiġām* gelehrt wurden und deswegen tatsächlich für Spätere Zweifel entstehen konnten, ob das *iddiġām* in der Überlieferung der grossen *rāwī*'s wirklich vorhanden war.

ad-Dānī teilt dieses *iddiġām* in 2 Klassen:

a) *iddiġām* zwischen zwei gleichen Konsonanten (*baina 'l-miṯlain*) in einem und demselben Wort oder von Wort zu Wort. Es handelt sich in diesem Fall also um eine reine Verschmelzung.

b) Zwischen zwei ähnlichen Konsonanten (*baina 'l-mutaqāribain*) in einem und demselben Wort oder von Wort zu Wort. In diesem Fall liegt Umwandlung des 1. Konsonanten in den 2. und Verdopplung des 2. vor. Unter dem Ausdruck *mutaqāribain* faßt ad-Dānī die Konsonanten zusammen, welche durch *taǧānus* oder *taqārub* miteinander verwandt sind: durch *taǧānus*, wenn sie in Bezug auf den *maḫraǧ* (Artikulationsstelle) übereinstimmen, nicht in Bezug auf die *ṣifa*; durch *taqārub*, wenn sie bezüglich *maḫraǧ* oder *ṣifa*, oder bezügl. *maḫraǧ* und *ṣifa* einander nahestehen. Darüber Näheres im *taḥdīd* des Dānī sowie Schaade 9ff.

Über die Natur des *iddiġām* läßt die Definition des *našr* I 273 sowie die Beschreibung (278) keinen Zweifel, daß es eine Silbenellipse ist und in einer Assimilation des ersten der un-

gleichen an den zweiten und in einer Insertion des ersten in den zweiten mit gleichzeitiger Verstärkung des 2. Konsonanten besteht, also, wie *našr* ausdrücklich betont, ein *iddiġām ṣaḥīḥ* ist. (Vgl. Schaade 50.)

Diesem klaren Sachverhalt der Praxis widersprechen aber die ältesten Quellen; er wird auch schon zweifelhaft durch die Anwendung des *išmām* bzw. *raum* bei jüngeren Autoren. Über die Begriffe selbst s. *taisīr* 59 und § 4!

raum ist die Abschwächung des Lautwertes von *ŭ* und *ĭ* in der Weise, daß die Hauptsache davon verloren geht, aber eine ganz leise Spur zurückbleibt, die ein Blinder mit seinem Gehörsinn wahrnehmen kann. *išmām* dagegen besteht lediglich in der Bildung der Artikulationsstellung von *ŭ* durch die Lippen, ohne daß auch nur ein leiser Laut hörbar wird. Ein Blinder nimmt davon also nichts wahr. Beide sind Mittel, um die beim *waqf* wegfallende Endung anzudeuten (*išāra*!). In der Verwendung dieser termini herrscht eine grundsätzliche Verschiedenheit: Die Baṣrenser bezeichnen mit *raum*, was die übrigen mit *išmām* bezeichnen, und umgekehrt (*šarḥ qaṣā'id* fol. 34 v., ferner *našr* I 294).

Es herrscht in älteren schriftlichen Überlieferungen Einstimmigkeit darüber, daß Abū ʿAmr die ausgefallenen Vokale *ĭ* und *ŭ* andeutete. Nach Ibn Muǧāhid (*našr* I 294, Z. 5) müßte diese Andeutung in einem hörbaren Rest des unterdrückten Vokals bestanden haben, also in einem *raum*, das er *išmām* oder *iḫtilās* nennt. In dem *ḥuǧǧa* fol. 62 zitierten Wortlaut bemerkt Ibn Muǧāhid aber selbst, daß ein derartiger Vokalüberrest mit einem richtigen *iddiġām* nicht vereinbar sei, und er zitiert von Abū Ḥātim, „daß Abū ʿAmr und Nāfiʿ ein *iḫfā'* bezweckten", d. h. den zwischenliegenden Vokal verflüchtigten, „wenn sie ein richtiges *iddiġām* gemacht hätten, dann hätten sie das erste *h* (von *fīhu hudan*) vokallos machen müssen". Ibn Muǧāhid sagt, daß Abū ʿAmr den Vokal so sehr verflüchtigte, daß man glauben konnte, es sei ein *iddiġām*[1]. Danach handelt es sich also bei dem großen *iddiġām* nicht um ein eigentliches *iddiġām*.

---

1 l. c. fol. 62a: وقال ابو بكر قال بعض اصحابنا قراءة من قرأ فيه هدى بادّغام الهاء فى الهاء هو ثقيل فى اللفظ وجائز فى القياس لان الحرفين من مخرج واحد الا انه يثقل فى اللفظ لان حروف الحلق ليست

Die späteren Quellen halten zunächst an dem eigentlichen *iddiġām* fest, suchen damit aber auch das *išmām* bzw. *raum* in Einklang zu bringen, vgl. *taisīr* 28 Z. 17. Bei dem von ad-Dānī postulierten *išmām* wird entgegen Ibn Muǧāhid (s. o.!) nur das *u* angedeutet, nicht auch das *i*, aber auch jenes schon in der Theorie nicht mehr beim Zusammentreffen von *m* + *m*, *m* + *b*, *b* + *b*, *b* + *m*. In der Praxis ist aber das *išmām* des *u* noch mehr eingeschränkt: Das *išmām* besteht praktisch in einer Rundung und im Vorstülpen der Lippen zur Artikulationsstellung des *u*. Das ist bei Konsonanten, deren Artikulationsstellen vorne an den Zähnen liegen, zu erreichen, sehr schwer aber bei weiter zurückliegenden Konsonanten, wie etwa bei *malā'ikatu ẓālimīna*, wo das *ẓ* noch dazu eine breitere Lippenstellung erfordert. Hier läßt sich nach dem Anschlag eine Lippenrundung, noch während des Erklingens des Tones eine Verbreiterung der Lippenstellung und dann eine Umstellung auf das folgende *ā* vornehmen, aber all das ist nur möglich beim langsamen Lesen, wo das *iddiġām* ja überhaupt nicht stattfindet, beim raschen dagegen verliert sich jede Spur der Andeutung des *u*. Eine weitere Schwierigkeit bedeutet das Zusammentreffen von drei vokallosen Konsonanten wie bei *šahr ramaḍān*.

Nach Abū Ḥātim machte auch Nāfi' das große *iddiġām*, *ḥuǧǧa* fol. 61b; s. Wortlaut in § 4b! Daran hat sich in jüngeren Quellen (einschließlich *taqrīb*) anscheinend keine Erinnerung mehr erhalten.

Ferner ist das große *iddiġām* bezeugt für Ja'qūb, sogar noch

---

بأصل فى الادّغام والحرفان من كلمتين وحكى الاخفش انها قراءة قال ابو بكر فى رواية من روى عن ابى عمرو وغيره انه كان يشم ويدغم هذا محال لا يمكن الادّغام مع شىء من هذا وذلك لان لا فصل بين الحرفين اذا ادغما بحال من الاحوال لا بقطع ولا حركة ولا ضرب من الضروب وانهما يصيران الواحد للزوم اللسان لموضع واحد وانما كان ابو عمرو يختلس ويُخفى فيُظَنّ به الادغام ... قال وقال ابو حاتم اراد ابو عمرو ونافع الاخفاء فلذلك اشمّا الضمّ والكسر ولو ادغما ادغامًا صحيحا اسكنا الهاء الاولى وكان من شأن ابى عمرو الاخفاء لكراهته كثرة الحركات والاشباع انتهت الحكاية ابى بكر. Vgl. dazu ein anderes Zitat aus Ibn Muǧāhid, das in *našr* I 294 angeführt ist. *iḫfā'* ist definiert *taisīr* 127, Z. 17; vgl. auch § 12, 5.

etwas weitergehend als bei Abū ʿAmr (s. *našr* I 277, *itḥāf* 16), al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibn Muḥaiṣin, al-Aʿmaš u. anderen, *našr* I 273.

Aus dem *farš al-ḥurūf* sind als Parallelerscheinungen die Stellen heranzuziehen, wo eine Silbenellipse innerhalb eines Wortes stattfindet: S. 46 A. 17: *ataʿidānnī*, so Hišām, Nāfiʿ, Abū ʿAmr, Ibn Kaṯīr statt *ataʿidāninī* (*taisīr* 199 Z. 15); S. 27 A. 36: *atumiddūnnī*, so Ḥamza, Jaʿqūb statt *atumiddūnanī* (nicht im *taisīr*!); S. 12 A. 11: *mā laka lā taʾmannā* nach allen Lesern mit *iḫfāʾ* (*taisīr* 127 Z. 16); S. 18 A. 95: *makkannī* statt *makkananī*, so alle außer Ibn Kaṯīr (*taisīr* 146 Z. 4). Ferner *taisīr* 185 Z. 13.

Von den Stellen, wo Abū ʿAmr das große *iddiġām* macht, nimmt S. 4 A. 81: *baijata ṭāʾifatun* eine Sonderstellung ein, weil es von allen Überlieferern nach Abū ʿAmr übereinstimmend mit *iddiġām* überliefert wird, und weil hier Abū ʿAmr auch dann *iddiġām* machte, wenn er es sonst (d. i. beim *taḥqīq*) nicht machte. Ebenso Ḥamza, *taisīr* 96 Z. 16.

§ 4. Das Personalsuffix *-hu* (*hāʾ al-kināja*, *taisīr* 29).

Vgl. dazu A. Fischer, *Die Quantität des Vokals des arab. Personalsuffixes hu* (*hi*) in *Oriental Studies dedicated to Paul Haupt* 1926 390—402; ferner Schaade, *Lautlehre* 54.

a) Bei allen Lesern lautet das Suffix *-hū*, wenn ihm *ă* oder *ŭ* vorausgeht, *-hī* wenn *ĭ* vorausgeht, dagegen wird es, wenn *sukūn* (dazu gehört auch *ā*, *ū*, *ī*, weil in der arabischen Lautlehre Dehnungsbuchstaben als *ḥurūf sākina* betrachtet werden) vorausgeht, *-hŭ* gelesen. Ibn Kaṯīr aber liest *-hū*, auch wenn *sukūn* (einschließlich *ā* und *ū*) vorausgeht, *-hī*, wenn *ī* vorausgeht.

Nach *ḥuǧǧa* fol. 60b und *taqrīb* fol. 11v. stimmt Nāfiʿ in der Überlieferung des Musaijabī mit Ibn Kaṯīr in der Dehnung des *i* bei *ʿalaihī* überein; ferner in der Stelle *waʾašrikhū* S. 20 A. 32; an einer Stelle S. 25 A. 69 dehnt auch Ḥafṣ *fīhī*, *taisīr* 164. Die Dehnung fällt aber auch bei Ibn Kaṯīr weg, wenn auf das Suffix ein (durch Wegfall des *hamzatu ʾl-waṣl* entstandener) vokalloser Konsonant folgt, wie bei *jaʿlamhŭ ʾllāh*, doch bleibt sie bestehen in dem Falle (S. 80 A. 10), wo nach der Über-

lieferung des Bazzī das Wort mit verdoppeltem *t* anlautet (nach *taisīr* 83 Z. 5; 84, Z. 2).

Aus dem *farš al-ḥurūf* vgl. *taisīr* 89 Z. 4, 168 Z. 4, 111 Z. 12, 152 Z. 10, 162 Z. 16.

Zur Terminologie: a) *iḫtilās* steht 1. hier (*taisīr* 30 Z. 1) im Gegensatz zu *ṣila*; es bedeutet in diesem Falle einfach kurzes *u* statt langem *ū*, ebenso *taisīr* 189 Z. 3. In *ḥuǧǧa* ist hier neben *ḥaraka muḫtalasa min ġairi an jabluġa bihā al-jā'* oder *ḫafīfa min ġairi bulūġi jā'in* einfach *kasra* oder *ḍamma* gebraucht; *kāfī* 11: *jaḍummūnahā min ġairi bulūġin*.

2. Sonst im Gegensatz zu *išbā'*, das ist der Fall *taisīr* 73 Z. 8; 76 Z. 14; 89 Z. 7; 193 Z. 8 u. ö., oder zu *madd*: *taisīr* 117 Z. 15; in diesem Falle steht es dem *sukūn* näher. Es bedeutet ein ganz kurzes *u* oder *i*, im Gegensatz zu dem mit *išbā'* bezeichneten normalen *ŭ* oder *ĭ*, in der Quantität etwa dem *raum* entsprechend (Schaade 25). *kāfī* 44 hat als Gegensatz zu *iḫtilās*: *wa-ḥaqqaqa 'l-bāqūna 'l-ḥarakata*[1].

Es ergibt sich daraus, daß *iḫtilās*, ebenso wie die im folgenden Paragraphen noch weiter erörterten termini *madd* und *išbā'*, relative Begriffe sind, die erst im Zusammenhang und durch den Gegensatz näher bestimmt werden können.

b) Der Umlaut (*išmām*) in *fīhü hudan*. *ḥuǧǧa* 61b—62a: *qāla abū ḥātim jurwā 'an nāfi' annahū kāna jaddaġimu fīhi hudan wajušimmuhā šaj'an mina 'ḍ-ḍammi qāla waddiġāmuhū 'ddiġāmu abī 'amr wajadullu 'alā annahumā lam jakūnā jazīdāni 'alā ḍammati 'l-hā'*. Danach hat Nāfi' ebenso wie Abū 'Amr den Vokal *i* von *fīhĭ* dem folgenden *ŭ* von *hudan* assimiliert, also etwa *fīhü hudan*. Ibn Muǧāhid erklärt dieses *išmām* nach dem im § 3 S. 295[1] zitierten Wortlaut als ein *iḫtilās* und hält damit ein eigentliches *iddiġām* für unvereinbar. Mit *iḫtilās* ist aber nur die Quantität, nicht die Qualität des Vokals charakterisiert. Es kann nach dem Wortlaut des Abū Ḥātim kein Zweifel bestehen, daß es sich in diesem Falle neben einer Vokalreduktion auch um die genannte Assimilation handelt, eine Vokalharmonie, die in der älteren Zeit noch häufiger gewesen zu sein scheint, als die uns bekannten Qirā'ātwerke erkennen lassen. Als solche sind auch die in den *šawādd* des Ibn Ḫāla-

1 *iḫtilās* vom Konsonanten *j* gebraucht für ein verflüchtigtes *j*, *taisīr* 177 Z. 17, in der Bedeutung von „verkürztem *a*" *taisīr* 184 Z. 8.

waih (ed. Bergsträßer, p. 1) erwähnten Lesungen *al-ḥamdi lillāhi* und *al-ḥamdu lullāhi* zu erklären.

Der Terminus *išmām* hat eine mehrfache Bedeutung:

1. Die gebräuchlichste, auch bei Sībawaihi II 309, 1—7 (vgl. Schaade S. 59) erörterte, ist die im vorausgehenden § 3 S. 295 beschriebene, nicht hörbare Artikulationsstellung des *u*.

2. Unter dem Einfluß der abweichenden baṣrensischen Terminologie (s. S. 295) hat sowohl im *taisīr* wie auch in anderen Quellen *išmām* daneben auch die Bedeutung eines sehr kurzen Murmelvokals (*taisīr* 122 Z. 5, 127 Z. 17 u. a.!), also dem *raum* oder *iḫtilās* entsprechend. In diesem Sinne ist es auch bei sehr kurzem *ă* gebraucht (*taisīr* 122 Z. 6).

3. *išmām* bedeutet ferner eine Vokal- oder Konsonantenangleichung. Letztere liegt vor in *ẓirāṭ* statt *ṣirāṭ* (*taisīr* 18 Z. 12) und in *jaẓdur* statt *jaṣdur* (*taisīr* 97 Z. 1, vgl. Schaade S. 46), von Sībawaih *muḍāraʿa* genannt. Erstere liegt vor in dem Umlaut des *i* von *qīla* und ähnlichen Wörtern nach *ü*, *taisīr* 72 Z. 6; 125 Z. 14; 181 Z. 17.

ḥuǧǧa 119 b. führt (wahrscheinlich als Wortlaut des Ibn Muǧāhid) an: *iḫtalafū fī ḍammi awāʾili hāḏihī ʾl-ḥurūfi wakasrihā faqaraʾa ʾl-kisāʾī qīla*[1] .... *biḍammi uwali ḏālika*. Danach könnte vielleicht eine Art *u*-Vorschlag gemeint sein, der in *ī* übergeht, also q^{u}*īla*. (Auch die späteren Qirāʾātwerke haben die nicht ganz verständliche Ausdrucksweise, daß *bi-ʾišmāmi ʾl-awāʾil* oder *uwal*, also mit *išmām* der wortbeginnenden Konsonanten gelesen wird, statt *biʾišmāmi ʾl-kasri*). al-Fārisī 121a sagt in der darauffolgenden Begründung aber ganz unzweideutig: *ašamma ʾḍ-ḍammata ʾl-kasrata waʾamāla bihā naḥwahā*; m. a. Worten, daß es sich um den Umlaut des *i* in *ü*, also um eine Parallelerscheinung zu der *imāla* des Vokals *a* handelt. Dieser Art ist auch zweifellos das oben erörterte *išmām* des Nāfiʿ und Abū ʿAmr bei *fīhi hudan*.

Aus dieser Feststellung ergibt sich eine sehr bedeutsame Erkenntnis über das im vorangehenden § 3 schon erörterte *išmām* beim *iddiġām* des Abū ʿAmr und Nāfiʿ. Nach einer längeren Ausführung über *fīhi hudan* erklärt al-Fārisī, *ḥuǧǧa* 74a: *waʾammā ʾl-iddiġāmu fī fīhi hudan falam jaḏkurhu*

---

1 In der Hs. vokalisiert: قُِيلَ وغُِيضَ وسُِىءَ وسُِيئَتْ وحُِيلَ وسُِيق.

abū bakr aḥmad b. mūsā ʿan aḥadin minhum fī hāḏā ʾl-mauḍiʿ fī kitābihī fajaqūlu (Hs. *fanaqūlu*) *fīhi wamā ḏakarahū muḥammad b. as-sarī fī riwājati man rawā ʿan abī ʿamrin waġairihī annahū kāna jušimmu wajaddaġimu fī* [*fīhi hudan*][1], *inna ḏālika muḥālun lā jumkinu faʾinna ʾl-išmām lā jamtaniʿu maʿa ʾl-iddiġām waḏālika anna ʾl-išmām ʿinda ʾn-naḥwījīn laisa biṣautin fajafṣila baina ʾl-muddaġam wal-muddaġam fīhi.* Nach dem im § 3 S. 295[1] angeführten Wortlaut des Ibn Muǧāhid handelt es sich um ein vokalisches *išmām*, also das unter 2 und 3 beschriebene. Ibn Muǧāhid hat vollkommen recht, daß damit ein *iddiġām ṣaḥīḥ* unvereinbar ist. Wenn nun al-Fārisī dagegen erklärt, daß das *išmām* mit dem *iddiġām* vereinbar sei, so faßt er das *išmām* in einem anderen als dem von Ibn Muǧāhid vertretenen Sinn. Er identifiziert es mit dem lautlosen *išmām* der Grammatiker (unter 1). Nun ist aber gerade an dieser Stelle dieses *išmām* nicht anwendbar, denn sowohl nach Sībawaihi als nach seinen eigenen, fol. 74b folgenden Ausführungen kann das *išmām* nur bei Ausfall des Vokales *u* stattfinden. Es würde hier aber bei richtigem *iddiġām* ein *i* ausfallen. Aber selbst angenommen, Nāfiʿ hätte ein *u* von *fīhu hudan* lautlos andeuten wollen, so hätte bei *h* von *fīh-hudan* eine Rundung der Lippen eintreten müssen wegen des *išmām*, zugleich aber auch wegen des nachfolgenden *u*, dann wäre praktisch das *išmām* doch wieder nicht zur Geltung gekommen. Es scheint also tatsächlich eine irrtümliche Auffassung der Terminologie und die Absicht, einen scheinbaren Widerspruch auszugleichen, den Fārisī dazu geführt zu haben, daß er das unter 1 genannte *išmām* mit dem *iddiġām* des Abū ʿAmr und Nāfiʿ in Verbindung brachte. Damit ist aber eine Wahrscheinlichkeit gegeben, daß auch bei den Späteren eine derartige Verwechslung zu der allgemein vertretenen Ansicht geführt haben könnte, daß das *iddiġām* des Abū ʿAmr ein eigentliches *iddiġām* sei und das hierbei überlieferte *išmām* eine absolute Vokallosigkeit bedeute.

§ 5. Die Überdehnung (*taisīr* 30—31).

Unter *madd* ist in diesem Kapitel in der ganzen Qirāʾātliteratur nicht die normale Dehnung zu verstehen, sondern eine

1 [ ] nach dem oben S. 295[1] angeführten Zitat ist hier zweifellos statt des sinnlosen *fī* der Hs. so zu lesen.

Überdehnung; es wird deswegen im Gegensatz zu dem normalen (*maḥḍ*, *ṭabīʿī*) *al-madd al-ʿaraḍī* genannt. *qaṣr* dagegen bedeutet in der Gegenüberstellung mit *madd* die normale Dehnung wie in *māliku*, *qāla* usw.

a) Diese Überdehnung findet statt, wenn auf *ā*, *ī*, *ū* ein vokalloser, einfacher Konsonant, wie z. B. in der Lesung *muḥjāj*, oder ein verdoppelter Konsonant folgt, wie z. B. *al-ḥāqqatu* und in anderen Fällen, bes. bei den einzelnen Konsonanten (*ḥurūf al-hiǧā'*) am Beginne von Suren. In diesen Fällen stimmen die Koranleser überein und deswegen sind sie im *taisīr* auch nicht behandelt, jedoch im *taḥdīd*, *ǧāmiʿ al-bajān*, *tabṣira* fol. 7 r., *našr* I 310 ff., *kāfī* 14 u. a.

b) Die Überdehnung tritt ferner ein, wenn innerhalb eines und desselben Wortes auf *ā*, *ī*, *ū* ein *hamza* folgt; sie heißt in diesem Fall *madd muttaṣil*; nach *taḥdīd* des Dānī wird die durch nachfolgendes *hamza* verursachte Überdehnung *madd maqṣūd* genannt. Es herrscht nur über das Maß dieser Überdehnung bei den Lesern Uneinigkeit (s. u.!).

c) Wenn dagegen auf ein mit *ā*, *ī*, *ū* endigendes Wort ein anderes mit *hamza* beginnendes Wort im *waṣl* folgt, so tritt die Überdehnung nicht ein bei folgenden Lesern: Abū Ǧaʿfar, Ibn Kaṯīr. Bei Nāfiʿ, Abū ʿAmr und ʿĀṣim scheiden sich die mündlichen Überlieferungen und die Quellen: Qālūn liest mit *qaṣr* nach Ibn Muǧāhid und den meisten ʿIrāqern; nach *taisīr*, *taǧrīd*, *tabṣira*, *hidāja* u. a. liest er mit normaler Dehnung nur in der Tradition des Ḥulwānī; Warš in der Überlieferung des Iṣbahānī mit normaler Dehnung. Abū ʿAmr dehnt in beiden Überlieferungen normal nach sehr vielen Autoren, nur in der Überlieferung des Sūsī nach den meisten Maġribinern. *taǧrīd*, *mubhiǧ* unterscheiden auch hier eine schnellere (*ḥadr*) und eine langsamere (*taḥqīq*) Lesung und lassen ihn in der ersteren mit *qaṣr* lesen. Hišām dehnt normal nur in der Überlieferung des Ḥulwānī.

Alle übrigen lassen auch in diesem Fall eine Überdehnung — *madd munfaṣil*[1] — eintreten.

Die Überdehnung hat in beiden (unter b und c genannten) Fällen verschiedene Grade, die nach der Dauer eines normalen *ā*

1 Darüber A. Fischer, *The Pronunciation of the Formula of the Muhammadan Declaration of Faith*, *JRAS* 1931 p. 845 ff.

gemessen werden. Unter Zugrundelegung der schon bei den älteren Autoren festgestellten Abstufungen (*marātib*, *taisīr* 30 Z. 15) errechnet man für die Dehnung bei Warš und Ḥamza 5 *alif*, bei ʿĀṣim 4 *alif*, bei Ibn ʿĀmir und al-Kisāʾī je 3 *alif*, bei Abū ʿAmr, soweit nach obigem nicht *qaṣr* in Frage kommt, und bei Qālūn nach der Überlieferung des Abū Našīṭ 2 *alif*. Es errechnet sich daraus ferner für die Dauer der Überdehnung im ersten Falle (b) bei den vorausgenannten Abū Ǧaʿfar, Ibn Kaṯīr und den anderen 1½ *alif*, d. h. normale Dehnung *qaṣr* (gleich 1 *alif*) + kleine Steigerung dieser Dehnung, die geringer ist als bei Abū ʿAmr und Qālūn (½ *alif*). Über unwesentliche Unterschiede in den Abstufungen und in der Berechnung der Dehnung vgl. *našr* I 323. Ebda. 325 ein Zitat aus *ǧāmiʿ al-bajān*, das eine noch genauere Abstufung enthält. Die Terminologie an sich weist folgende Grade auf: 1. *qaṣr* = normale Dehnung (d. h. 1 *alif*). 2. *madd* oder *zijāda min ġairi ifrāṭin* = einfache Überdehnung (d. h. 1½ *alif*), 3. *tamkīn al-madd* (dafür auch umgekehrt *madd at-tamkīn*) = stärkere Überdehnung (d. h. 2½ *alif*), darüber hinaus *išbāʿ al-madd* oder *tamkīn mušbaʿ* (= 3½ *alif*), u. a.

Umstritten ist die Frage (im *taisīr* nicht behandelt!), ob die Überdehnung auch eintritt, wenn das *hamza* erleichtert wird beim *waqf* des Ḥamza (§ 11) und bei dem Zusammentreffen von 2 *hamza*'s in der Lesung des Qālūn, al-Bazzī u. a. (§ 7). Die Ursache der Überdehnung fällt hier eigentlich fort. Nach einigen tritt sie trotzdem ein, nach anderen nicht. *kāfī* 14 bevorzugt ersteres, läßt aber auch letzteres gelten.

d) Eine Überdehnung tritt ferner ein in der Lesung des Warš nach dem *ṭarīq* des Abū Jaʿqūb, wenn auf ein *hamza* ein *ḥarf al-madd* folgt, auch wenn das *hamza* selbst durch *naql* (s. § 9!) oder eine Art des *tashīl* (*badal* oder *baina baina* (s. § 8!) verschwinden sollte, sofern nicht innerhalb eines Wortes dem *hamza* ein vokalloser Vollkonsonant (*sākin ṣaḥīḥ* z. B. in *qurʾān*) vorausgeht oder das *alif* beim *waqf* aus der Endung *-an* entstanden ist (letzteres im *taisīr* nicht erwähnt!); hierin stimmen die meisten Maġribiner überein, doch bleibt nach *taḏkira* die normale Dehnung, die übrigens auch ad-Dānī nach *ǧāmiʿ* bei seinem Scheich Ṭāhir b. Ġalbūn gelesen hat.

Nach *taisīr* ist das Maß der Dehnung *at-tawassuṭ*, d. h.

etwa 2½ *alif*, nach anderen genau so wie im vorhergehenden Fall (c).

Zu den eben genannten Ausnahmen, die übereinstimmend gelten, kommen noch: 1. *isrā'īl* (in der Verbindung *banī isrā'īl* würden drei Überdehnungen zusammentreffen!), nicht überall erwähnt, z. B. nicht im *kāfī*; 2. nicht im *taisīr*, ebenso nicht *tabṣira* und *kašf*, aber im *ǧāmi'*, *kāfī* u. a., eine weitere Ausnahme S. 10 A. 51 u. 91, wo vor *'alān* (st. *al'ān*)[1] ein Frage-*hamza* steht, während ad-Dānī im *īǧāz* und in den *mufradāt* die Überdehnung für umstritten erklärt; 3. ebenso nicht im *taisīr*, aber im *ǧāmi'* des ad-Dānī, sowie *tabṣira*, *kāfī* u. a., die Ausnahme عادًا الاولى *'ādallūlā*[2] S. 53 A. 50; vgl. *taisīr* 204 Z. 15, *našr* I 338; 4. nach *taisīr* u. a. tritt ferner keine Überdehnung ein nach einem anlautenden *hamzatu 'l-waṣl*.

e) *kāfī* hat anschließend an diese Überdehnung des Warš eine weitere Eigenheit desselben (auch nur in der Überlieferung des Abū Ja'qūb) einbezogen, daß *wāw* und *jā'* gedehnt werden, wenn ihnen *fatḥa* vorangeht und *hamza* im selben Wort folgt (und zwar auch wieder nach *kāfī* mehr als eine normale Dehnung, nämlich *maddan wasṭan* bis *išbā' al-madd*, vgl. dazu *taisīr* 72 Z. 8 ohne Maßangabe der Dehnung, dagegen im *taqrīb* 11 v.: *qara'a warš fī riwājati abī Ja'qūb bitamkīni 'l-jā'i wal-wāwi jasīrā*). Nach einigen soll ihm auch Ḥamza speziell bei *šaj'* und *šaj'ā* in der Überdehnung des *j* folgen, nach anderen dagegen soll er bloß ein kurzes *sakt* (*wuqaifatan*) auf dem *jā'* machen und dann *hamza* sprechen, *kāfī* 13 u.

DAS HAMZA.

Vgl. dazu G. Weil, *Die Behandlung des Hamza-Alif im Arabischen besonders nach der Lehre von az-Zamaḫšarī und Ibn al-Anbārī*, München 1905; Sībawaihi's *kitāb* (ed. Derenbourg) II 168—176; Schaade, 32—34; auch Chr. Sarauw, *Die arab. Dialektspaltung*, in *ZA* XXI (1908), 31.

Vorbemerkung: Die Darstellung der *hamza*-Aussprache bei den Koranlesern leidet vielfach an Unklarheit der Terminologie. *hamaza* heißt das *hamza* aussprechen, dafür steht auch der terminus *taḥqīq*

1 Gemeint ist das *madd* nach dem *l*!
2 Gemeint ist das *madd* von *lū*.

al-hamz. Der allgemeinste Gegensatz dazu ist *lam jahmiz*, auch *ḥaḏf* oder *tark al-hamz*. Die Veränderungen in der *hamza*-Aussprache können sein:

1. ein eigentliches *taḫfīf*, *tashīl* oder *taljīn*, d. h. eine Erleichterung, wobei ein Rest des *hamza* bleibt; es ist ein Laut, der nach der Anschauung der Araber zwischen der Artikulationsstelle des *hamz* in der Kehle und den Artikulationsstellen der Dehnungsbuchstaben in der Mundhöhle liegt. Dementsprechend wird er „Zwischenlaut" *baina baina* genannt und ist phonetisch etwa als „leiser" oder „direkter" Übergang von Vokal zu Vokal zu bestimmen; Sievers, *Phonetik* § 408;
2. ein *badal*, *ibdāl*, auch *qalb*, d. h. eine Verwandlung des *hamza* in einen der drei Dehnungsbuchstaben *alif*, *jā'*, *wāw*; wobei entweder Dehnung des *hamza*-Vokals oder der volle Konsonantenwert von *w* und *j* eintritt;
3. ein *naql*, wobei das *hamza* ganz ausfällt und seinen Vokal auf den vorausgehenden vokallosen Konsonanten wirft. Im 3. Fall handelt es sich also um einen kompensationslosen Wegfall (*ḥaḏf*) des *hamz*, während in 1 und 2 eine Kompensation für das *hamz* eintritt entweder in einem Mittellaut oder in der Dehnung, bzw. Umwandlung in die Konsonanten *j* und *w*.

Für alle drei Fälle gebrauchen die Koranlehrer den Ausdruck *taḫfīf* oder *tashīl*, auch *talǰīn* unterschiedslos. Einzelne Autoren bevorzugen den Ausdruck *taḫfīf*, andere *tashīl*. Bei ad-Dānī läßt sich beobachten, daß er im *taisīr* fast nur *tashīl*, selten *talǰīn*, im *muqni'* dagegen vorzugsweise *talǰīn*, sehr selten *taḫfīf*, nie *tashīl* gebraucht. Es ist also in jedem Fall eigens zu untersuchen und manchmal nicht sicher festzustellen, in welchem Sinne diese drei termini gebraucht sind.

Von der Verschiedenheit der *hamza*-Aussprache beim *taḥqīq*, der zwischen den Banū Tamīm und Qais (sehr stark, dem Aufstoßen vor dem Erbrechen vergleichbar!) und den Quraišiten und Ḥiǧāzenern (leichtere Aussprache!) obwaltete (vgl. Weil 14), ist in der Qirā'ātliteratur nicht mehr die Rede: *hamz* oder *taḥqīq al-hamz* ist hier einfach Verschlußbildung ohne Rücksicht auf die Stärke derselben.

Einteilung: Die Erörterungen über das *hamza* gliedern sich in folgende Abschnitte:

1. Das Zusammentreffen von 2 *hamz*
   a) in einem Wort, *taisīr* 31—32, § 6,
   b) von Wort zu Wort, *taisīr* 33—34, § 7.

2. Das einzelne *hamz*

a) Die Erleichterung des *hamz*, wenn es 1. Radikal ist, nach Warš, *taisīr* 34—35, § 8.
b) Die Weglassung des wortbeginnenden *hamz*, dem ein vokalloser Konsonant vorausgeht, nach Warš (*naql*), *taisīr* 35—36, § 9.
c) Die Erleichterung des vokallosen *hamz* nach Abū ʿAmr, *taisīr* 36—37, § 10.
d) Die Erleichterung des *hamz* in der Pausa nach Ḥamza und Hišām, *taisīr* 37—41, § 11.
e) Vokalloser Konsonant vor wortbeginnendem *hamz* (das *sakt* des Ḥamza), *taisīr* 62, § 19.

§ 6. Das Zusammentreffen von zwei *hamza*'s in einem Wort (*taisīr* 31—32).

1. Typ: *'a'andartahum*, d. h. zwei gleichvokalisierte *hamza*'s. In diesem Falle lesen nach *taisīr* Qālūn, Ibn Kaṯīr, Abū ʿAmr, sowie Hišām das 1. *hamza* voll, das 2. als Mittellaut *baina baina*. So auch Warš in der Überlieferung des Iṣbahānī nach einer mir unkontrollierbaren, aber durchaus wahrscheinlichen Angabe des *našr* I, 358 (nicht im *taqrīb*! s. u.!).

Qālūn, Abū ʿAmr und Hišām dehnen den Vokal des 1. *hamza* (*idḫāl alifin bainahumā*), während Ibn Kaṯīr ihn kurz liest. Die zwischen den *hamza*'s stehende Dehnung wird damit begründet, daß sie das Zusammentreffen von 2 *hamza*'s verhindern, die *hamza*'s also trennen soll (*faṣalū bainahumā bil-alif*); siehe Sībawaihi II, 173.

Warš verwandelt das 2. *hamza* in *alif*, liest also *'āndartahum*, so *taisīr*, *tabṣira*, *kāfī* 16: *li'anna r-riwājata ʿanhu atat bil-madd walā jakūnu l-maddu illā bil-badal walā jatamakkanu biǧaʿlihā baina bain*. In diesem Falle muß bei Warš auch eine starke Überdehnung eintreten, einmal wegen des dem *alif* vorausgehenden *hamza*'s (§ 5 d) und dann wegen des auf das *alif* folgenden *sākin* (§ 5 a), aber das Sprachrichtigere (*tabṣira* 19 r., *aqjasu fī l-ʿarabīja*) wäre die *baina baina*-Aussprache, weil sonst die Frage mit der einfachen Aussage verwechselt werden kann. Auffallenderweise macht ad-Dānī im *taqrīb* fol. 9 v. bezüglich der Erleichterung des *hamza* keinen Unterschied zwischen den Überlieferern von Nāfiʿ, wohl aber bezüglich der Dehnung des 1. *hamza*-Vokals, der nach Warš kurz,

nach allen übrigen lang ist (Ausn. unter 3!). Logisch setzt aber die Kürzung eine *baina baina*-Aussprache voraus. Ebenso ist diese auch von Abū ṭ-Ṭaijib vorausgesetzt, wenn er (nach *tabṣira*) in mehreren seiner Bücher von Warš sagt: *annahū judḫilu baina l-hamzataini alifan fī l-maftūḥataini ḫāṣṣatan miṯla qālūn*. Wahrscheinlich handelt es sich bei dem *ibdāl* des Warš um einen mißverstandenen *naṣṣ*, worin die *baina baina*-Aussprache wie bei Ibn Muǧāhid (s. u.!) als *madd* bezeichnet wurde oder die Überdehnung nach Warš eigens betont war unter Außerachtlassung des *baina baina*. Auch *ḥuǧǧa* 85 a[1] macht keinen Unterschied in den Überlieferungen von Nāfi'. Danach haben auch Ibn Kaṯīr, Nāfi' (also Qālūn und Warš) und Abū 'Amr *'a'anḏartahum* mit langem *ā* gelesen, nur daß Abū 'Amr länger dehnte als Ibn Kaṯīr, weil er ein *alif* einfügt, während Ibn Kaṯīr das nicht tut und bei Nāfi' das *alif* umstritten ist. Der Wortlaut des *ḥuǧǧa* würde hier ein *ibdāl* nahelegen, also eine Aussprache *'ānḏartahum*. Wenn es aber fortfährt: „Ebenso werden *'a'ilāh* und *'a'innakum* behandelt", so liegt es doch näher eine Ungenauigkeit in der phonetischen Ausdrucksweise anzunehmen, die bei Ibn Muǧāhid öfter mangelhaft ist. Aber dann wird es um so verständlicher, daß die *baina baina*-Aussprache als *madd* bezeichnet wurde.[2]

Nach *ḥuǧǧa* 103 a[3] existiert über Abū 'Amr noch eine andere

---

1 *ḥuǧǧa* fol. 85a: فقرأ ابن كثير وابو عمرو ونافع االنذرتهم بهمزة مطولة وكذلك ما اشبه ذلك فى كل القرآن مثل االنت واالٓه مع الله وأإنكم وما كان مثله و كذلك كانت قراءة الكسائى اذا خفف غير ان مدّ ابى عمرو فى االنذرتهم اطول من مدّ ابن كثير لان من قوله انه يدخل بين الهمزتين الفا وابن كثير لا يفعل ذلك واختلف عن نافع فى ادخال الف بين الهمزتين. Der hier zitierte Wortlaut entstammt zweifellos dem *kit. as-sab'a* des Ibn Muǧāhid.

2 Dieselbe irreführende Ausdrucksweise findet sich auch *taisīr* 200 Z. 4: Ibn Kaṯīr *'aaḏhabtum*, Hišām *'āaḏhabtum*, beidemale mit direktem Übergang von Vokal zu Vokal, also *baina baina*! Ebenso *taisīr* 213 Z. 8: Ibn 'Āmir *'aan* in der Überlieferung des Ibn Ḏakwān, *'āan* in der des Hišām.

3 *ḥuǧǧa* 103a: وما روى عن ابى عمرو من قوله االنذرتهم انما هو عندنا على الاستيناف دون الدرج و لو ادرج القراءة فقال سواءٌ عليهم االنذرتهم لوجب فى قياس قول ابى عمرو الذى حكاه عنه سيبويه ان يحذف الهمزة الاولى من االنذرتهم لسكون ما قبلها ويلقى حركتها

Überlieferung: Daß das im vorausgehenden Zitat aus *ḥuǧǧa* fol. 85 a Gesagte nur gelte, wenn Abū ʿAmr mit *ʾaandartahum* beginnt, im Kontext dagegen lasse Abū ʿAmr das 1. *hamza* weg, indem er den Vokal auf das vorausgehende *ʿalaihim* übertrage. In diesem Falle finde auch die Dehnung des 1. *hamza*-Vokales nicht statt.

Anm. a) Die Dehnung des 1. *hamza*-Vokals unterbleibt, wenn der folgende *hamza*-Vokal gedehnt ist, um ein Zusammentreffen von 2 Dehnungen zu vermeiden: *ʾaāmantum*, *taisīr* 112 Z. 8, *ʾaālihatunā*, *taisīr* 197, 6.

b) Bei Qunbul findet sich noch die Eigenheit, daß er, wenn dem Fragehamza *u* vorausgeht, dieses in *w* umwandelt: *firʿaunu wāmantum*, *taisīr* 112, Z. 8, *an-nušūru wamintum taisīr*, 212, 10.

c) Aus dem *farš al-ḥurūf* vgl. noch *taisīr* 193 Z. 10.

Ferner *taisīr* 122 Z. 11, wo die Stellen behandelt werden, in denen auf Fragehamza ein mit *a* vokalisiertes Verbindungshamza folgt. Hier stimmen alle Leser darin überein, daß der Vokal des 1. *hamza* nicht gedehnt und das Verbindungshamza erleichtert wird. Die Art der Erleichterung, ob *baina baina* oder *ibdāl*, ist umstritten; letzteres gebräuchlicher. Vgl. *našr* I 372!

2. Typ *ʾaʾiḏā*: Nāfiʿ, Ibn Kaṯīr und Abū ʿAmr erleichtern das 2. *hamza* in den Mittellaut. Abū ʿAmr und Qālūn dehnen den 1. *hamza*-Vokal. Die Überlieferung von Hišām ist nicht einheitlich. Nach den Maġribinern stimmt er an einer einzigen Stelle (S. 41 A. 9) mit Qālūn in *tashīl* und *madd* überein. Nach den ʿIrāqern, ebenso wie nach *taisīr*, liest er das 2. *hamza* überall mit *taḥqīq*. Umstritten ist bei ihm auch die Dehnung: *taisīr* kennt zwei Versionen: Nach Abū l-Fatḥ tritt sie immer ein (so auch die meisten ʿIrāqer nach al-Ḥulwānī); nach Abū l-Ḥasan nur in den 7 (*taisīr* 32 Z. 8) angeführten Stellen (auch *tabṣira* 19 r., *kāfī* 17, *hidāja*, *hādī*, *talḫīṣ*, *ʿunwān*).

Anm. Aus dem *farš al-ḥurūf* gehört hierher vor allem der Abschnitt über die doppelten Fragen, *taisīr* 131—133. Beachtenswert daraus, daß Ibn Kaṯīr und Abū ʿAmr *bihamzatin*

على الميم فاذا فعل ذلك لزم ان يحذف الالف التى كانت مجتلبة للفصل ويخفف الثانية. Die hier zitierte Stelle aus Sībawaihi konnte ich im *kitāb* nicht feststellen.

wajā'in aussprechen (132 Z. 9). Demnach wäre *ibdāl* anzunehmen, aber es scheint sich hier doch um eine Ungenauigkeit ad-Dānī's zu handeln.

Zu *'a'immatu* (*taisīr* 117 Z. 14) vgl. die ausführliche Erörterung in *našr* I 373 ff.

3. Typ. Der Fall, wo auf ein *a* ein *u* folgt, kommt dreimal vor (*taisīr* 32 Z. 12): Nāfi', Ibn Katīr und Abū 'Amr erleichtern das 2. *hamza* zum Mittellaut. Nach *taisīr* dehnt nur Qālūn den 1. *hamza*-Vokal. Dagegen dehnt nach *ǧāmi' al-bajān* auch Abū 'Amr, vgl. *našr* I, 369. ad-Dānī führt hier (zitiert *našr* I 369) ebenso wie Makī in *tabṣira* einen ausdrücklichen Wortlaut des Jazīdī an: *annahū kāna jahmizu l-istifhāma hamzatan wāḥidatan mamdūdatan.* Es bemerkt auch schon al-Fārisī fol. 101 a, daß in dem Wortlaut des Abū Zaid und Sībawaihi über die Dehnung des 1. *hamza*-Vokals bei Abū 'Amr kein Unterschied gemacht sei, ob es sich um 2 *hamza*'s mit gleichen oder verschiedenen Vokalen handelt: *wa'abū zaid wasībawaihi aḏbaṭu limiṯli hāḏā min ġairihimā*!

Nach *taqrīb* 9 v wird unterschieden bei den Überlieferungen nach Nāfi' von al-Musaijabī, Ismā'īl (nach Abū l-Faraǧ) und Qālūn (nach Abū Našīṭ) zwischen Typ 1 und 2 einerseits, wo der 1. *hamza*-Vokal übereinstimmend gedehnt wird, und Typ 3 andererseits, wo die genannten (also auch Qālūn!) nicht dehnen.

Bei Hišām gehen die Überlieferungen in ähnlicher Weise auseinander.

Anm. Aus *farš al-ḥurūf* vgl. *taisīr* 196, Z. 6.

§ 7. Das Zusammentreffen zweier *hamza*'s von Wort zu Wort (*taisīr* 33—34).

Dieser Abschnitt teilt sich in 2 Gruppen:

I. die 3 Typen, in welchen die beiden *hamza*-Vokale gleich sind,

II. die 5 Typen, in welchen die *hamza*-Vokale verschieden sind.

Da die Qirā'ātwerke in der 1. Gruppe auseinandergehen, so sei die Darstellung des *taisīr* vorangestellt und anschließend daran die Abweichungen der anderen Autoren zusammengestellt.

I a) 1. Typ: *hā'ulā'i 'in kuntum*: Qunbul und Warš lassen das zweite *hamza* wegfallen unter gleichzeitiger Dehnung des 1. *hamza*-Vokals, also *hā'ulā'īn kuntum*. Nur an zwei Stellen wird das zweite *hamza* in den Konsonanten *j* verwandelt: *hā'ulā'i j^in kuntum* in S. 2, A. 31 u. *al-biġā'i j^in* in S. 24, A. 33. Qālūn und al-Bazzī verwandeln das erste *hamza* in den Konsonanten *j*, also *hā'ulāji 'in kuntum*, während Abū 'Amr es einfach ausfallen läßt und dadurch zur Lesung *hā'ūlā'in kuntum* kommt.

2. Typ: Dem Vorausgehenden entspricht genau die Behandlung der einzigen Stelle, wo beide *hamza*'s mit *u* vokalisiert sind. Warš und Qunbul: *awlijā'u wulā'ika*; Qālūn, al-Bazzī: *awlijāwu 'ulā'ika*; Abū 'Amr: *awlijā'ulā'ika*.

3. Typ: *ǧā'a 'aǧaluhum*: Warš und Qunbul lassen das 2. *hamza* ausfallen (wie vorher) unter gleichzeitiger Dehnung des Vokals, also *ǧā'āǧaluhum* (= 1 *alif*); bei *šā'ānšarahū* u. ä. macht Warš Überdehnung (= 4 *alif*) wegen des *sukūn*. Qālūn, al-Bazzī und Abū 'Amr lassen das erste ausfallen.

b) Umstritten ist vom Vorausgehenden bei der Lesung des Abū 'Amr, ob er das erste (so nach ad-Dānī) oder ob er das zweite *hamza* ausfallen läßt (so nach Abū ṭ-Ṭaijib b. Ġalbūn und einigen Grammatikern wie al-Ḫalīl b. Aḥmad), eine Streitfrage, deren Beantwortung praktisch für die Überdehnung entscheidend ist; denn im ersten Fall handelt es sich nach § 5 c um ein *madd munfaṣil*, im 2. Fall um ein *madd muttaṣil* (*našr* I, 383).

Abweichend vom *taisīr* ist im 1. und 2. Typ bei Qālūn und al-Bazzī das erste *hamza* nach *tabṣira*, *kāfī* 17 nicht richtiges *j*, sondern Mittellaut; nach *našr* I, 377 u. scheint das die allgemeine Auffassung zu sein. ad-Dānī kennt nach *taqrīb* fol. 10 r. eine weitere singuläre Überlieferung des Abū l-Fatḥ von al-Ḥulwānī, wonach Qālūn im 1. und 2. Fall das erste *hamza* voll, das zweite *baina baina* ausspricht.

Bei Qunbul sind die 2 Überlieferungen verschieden: Nach der Überlieferung des Ibn Šanabūḏ stimmt er genau mit Abū 'Amr überein, dagegen gibt es von der Überlieferung nach Ibn Muǧāhid zwei Versionen: das 2. *hamza* als Mittellaut, so die Angabe der 'Irāqer, die auch ad-Dānī kennt, aber als der Praxis widersprechend ablehnt (*našr* I, 379 Z. 9), während die

Ägypter und Maġribiner von Ibn Muǧāhid die im *taisīr* angegebene Aussprache (*ibdāl*) entweder allein (so *hādī*, *hidāja*) oder neben der *baina baina*-Aussprache gelten lassen, so *kāfi* 17, *šāṭibīja*; *tabṣira* fol. 20 r. bevorzugt *baina baina*.

Auch bei Warš wird die Art des *tashīl* sowohl mit *baina baina* als auch mit *ibdāl* bestimmt (*našr* I, 379m); *taqrīb* fol. 10r. läßt es unbestimmt; *tabṣira* fol. 20r. (zu Typ 3): *faqara'a warš waqunbul bitaḥqīqi l-ūlā watashīli ṯ-ṯānija jubdilāni minhā alifan wal-aḥsanu an turǧima liqunbul annahū ǧa'alahā baina baina waliwarš bil-badali lijaṣiḥḥa lahū l-maddu llaḏī ruwija 'anhu*. Ebenso fol. 21r. (zu Typ 1 und 2): *wal-badalu aḥsanu fī qirā'ati warš ḫāṣṣatan li'anna r-riwājata atat 'anhu annahū madda ṯ-ṯānija*.

Es ist hier beachtenswert, daß wie im § 6, 1 offenbar eine Überlieferung vorhanden war über ein *madd* des Warš und dieses in dem angegebenen Sinne ausgelegt wird.

Nach meinem Lehrer, Hamdi Efendi, müßte in *hā'ulā'īn kuntum* das *i* 4 *alif* lang gedehnt werden, er bezeichnete das als *iǧmā' al-qurrā'*; theoretisch wäre diese Überdehnung aus zwei Gründen gerechtfertigt nach § 5d, aber entsprechend den ebenda angeführten Ausnahmen ist eine Häufung der Überdehnungen auch hier nicht wahrscheinlich.

Das *i* von *jin* in den zwei unter 1. angeführten Ausnahmen ist sicher kurz, nach *tabṣira* 21 v. verkürzt (*jā'un muḫtalasat al-kasri*), vgl. dazu auch *našr* I 379 u., 380 o.; nach *tabṣira* ist das auch der Fall beim *u* nach *w* von *awlijāwu* (2.) in der Lesung des Qālūn und al-Bazzī (*wāwun muḫtalasat aḍ-ḍammati*)

II. Zwei verschieden vokalisierte *hamz*.

Die Leser, welche im Vorausgehenden eines von den beiden *hamza*'s erleichtert haben, stimmen hier in der Erleichterung des 2. *hamza*'s überein, sogar in der Art und Weise dieser Erleichterung. Bezüglich der Vokalisation sind folgende Kombinationen möglich.

1. *'a'u*; *'a'i*; das 2. *hamza* wird *baina baina*.
2. *'u'a*; *'i'a*; das 2. *hamza* wird *w* bzw. *j*.
3. *'u'i*; nach den meisten (älteren!) findet Umwandlung des 2. *hamz* in *w* statt, nach anderen (meist neueren!) tritt *baina*

baina ein; letzteres ist auch die Methode der Grammatiker, des Ḫalīl und Sībawaihi. Nach ad-Dānī ist letzteres das Richtigere, aber ersteres in der Überlieferung besser begründet.

DAS EINZELNE HAMZA.

Vorbemerkung: Die Behandlung des einzelnen *hamza* wäre besser nach sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen, wie es im *našr* I 384 ff. der Fall ist. Dort ist das Kapitel eingeteilt in 2 große Abschnitte: 1. das vokallose, 2. das vokalisierte *hamz*. Der 1. Abschnitt ist untergeteilt in 3 Teile: das *hamz* als 1., 2. und 3. Radikal. Der 2. Abschnitt ist nach den 7 verschiedenen Vokalkombinationen geteilt. Im Folgenden ist die Einteilung des *taisīr* beibehalten, die nach den Lesern Warš, Abū ʿAmr, Ḥamza und Hišām geordnet ist.

§ 8. Die Erleichterung (*ibdāl*) des *hamz* nach Warš (*taisīr* 34—35).

1. Ist das *hamz* erster Radikal eines Wortes, aber nicht wortbeginnend, so wird es in der Überlieferung des Azraq nach Warš durch *ibdāl* erleichtert, und zwar tritt bei vokallosem *hamz* einfach Dehnung des vorausgehenden Vokals ein: z. B. *jāḫuḏu*, *jūminu*; bei vokalisiertem *hamz w*, soweit es sich um Verbindungen *uʾa* handelt, *juwaddihī*, doch bleibt *aʾa* bestehen, also *maʾābin*, *taʾaḫḫara*, auch *aʾu*, also *jaʾūduhū* S. 2 A. 255 und *taʾuzzuhum* S. 19 A. 83. In beiden Fällen ist *ibdāl* nicht möglich, für eine *baina baina*-Aussprache fehlt jeder Anhaltspunkt in der Überlieferung. Das *hamz* als zweiter Radikal fällt in den wenigen, *taisīr* 35 Z. 7 angeführten Wörtern aus.

2. Die Überlieferung des Iṣbahānī (im *taisīr* nicht behandelt) von Warš geht in der *hamz*-Erleichterung wesentlich weiter, *taqrīb* fol. 10r.:

a) Danach fällt jedes vokallose *hamza* aus, gleich ob es 1., 2. oder 3. Radikal ist (auch in den vom Stamm *ʾwj* gebildeten Formen, bei denen *ibdāl* und *iddiġām* stattfindet).

Ausgenommen sind nur *luʾluʾ* und *ǧiʾtu*, je mit den abgeleiteten Formen, ferner die auf *hamz* endigenden Imperativformen *anbiʾhim* u. ä. (jedoch nicht andere Apokopatusformen!). Nach *našr* I 385, Z. 16 sind die „umstrittenen" Ausnahmen noch zahlreicher; 5 Substantive und 5 Verba. Außer den genannten: *baʾs*, *kaʾs*, *raʾs* und *wa-riʾjan* S. 19 A. 74, ferner die

Formen von *nb'*, *qr'*, *hj'*, *tu'wī* und *tu'wīhi* (entgegen *taqrīb* s. oben!).

b) Außerdem erleichtert er auch das vokalisierte *hamza* viel häufiger; nach *taqrīb* fol. 10r. ist das der Fall in:

kaannahū u. ä. mit *ka'anna* zusammengesetzten Formen.

afaanta, *afaantum*, *afaaminu*, *faamantum* (so die Hs., viell. = *afaamintum*!). Nach *našr* I 392 Z. 9 v. u. ist das nur, aber immer der Fall, wenn das Fragehamz zusammen mit *fa* vor einem mit *hamz* beginnenden Wort steht, also auch bei *afaaṣfākum* S. 17 A. 40.

laamlaanna: nach Abū l-Fatḥ kann das erste oder das zweite *hamz baina baina* werden, nach *našr* I 392, Z. 6 v. u. nur das zweite. Nach *našr* I 392 u. auch *iṭmaanna* S. 22 A. 11 und *iṭmaannū* S. 10 A. 7.

raaitu, *laraaituhū* u. ä. Nach *našr* I 392 u. nur an 6 Stellen!

fabijajjin, *bijajjin* u. ä. Nach *našr* I 390 Z. 5 v. u. nur, wenn *fa* vorausgeht, dagegen ist *bijajjin* ohne *fa* umstritten. Vgl. dazu die in den Anmerkungen meiner Edition des *muqni'* zu p. 50 (9) angegebene Schreibung!

bijanna, *bijannahum* u. ä.

mulijat S. 72 A. 8, *nāšijata* S. 73 A. 6. Nach *našr* I 390 Z. 6 v. u. auch *ḫāsijan* S. 67 A. 4.

fuwād.

c) Dagegen behält al-Iṣbahānī bei *mu'aḏḏin* die *hamza*-Aussprache bei, *našr* 389 Z. 6 v. u. im Gegensatz zu al-Azraq (*taisīr* 34 Z. 17!) ebenso bei *li'allā*, *našr* I 391 Z. 5, gegen *lijallā* des Azraq (*taisīr* 35 Z. 8).

§ 9. Die Weglassung des wortbeginnenden *hamz*, dem ein vokalloser Konsonant vorausgeht (*naql*) (*taisīr* 35—36).

naql ist der kompensationslose Schwund eines *hamza*, wobei der Vokal des *hamza* auf vorausgehendes *sukūn* übergeht. Dieses *sukūn* kann auch konsonantisches *w* oder *j* (*ḥarf al-līn*), aber nicht Dehnungsbuchstabe (*ḥarf al-madd*) sein. Das *naql* von Wort zu Wort ist übereinstimmend von Warš überliefert. Nach der allgemeinen Auffassung tritt *naql* nicht ein, wenn dem *hamz* ein *hā' as-sakt* vorausgeht, weil dieses wie das Wort schon

sagt, eine Verbindung mit dem nachfolgenden Wort ausschließt; so die Überlieferung des Ja'qūb, entgegen der des Iṣbahānī und 'Abdaṣṣamad (*taqrīb* fol. 9v.). Nach einer im *taisīr* nicht berücksichtigten Überlieferung tritt *naql* auch in der Lesung des Ḥamza ein § 11. Über das im § 6 aus *ḥuǧǧa* fol. 103a zitierte *naql* des Abū 'Amr habe ich in der Literatur sonst keinen Beleg gefunden. In dem dort berücksichtigten Falle: *'alaihum 'a'andartahum* macht Warš kein *naql*, weil er *'alaihumū* liest § 3.

Zum *hamza*-Schwund dieser Art innerhalb eines Wortes vgl. *qurān*, *taisīr* S. 79 Z. 15, ferner die Imperative des Verbums *sa'ala*, wenn ihnen *fă* oder *wă* vorausgeht, *taisīr* 95 Z. 17; ferner *rid'an*, *našr* I 407 Z. 9, *taisīr* 171 Z. 11. Besonders beachtenswert *taisīr* 204 Z. 15!

§ 10. Die Erleichterung (*ibdāl*) des vokallosen *hamz* nach Abū 'Amr (*taisīr* 36—37).

Vorbemerkung: Die Erklärung des Ausdruckes *iḏā adraǧa l-qirā'ata*, der sich bereits in *ḥuǧǧa* findet, machte schon den orientalischen Korangelehrten Schwierigkeiten: *našr* I 386 Z. 8. Er ist nicht als Kontext-Aussprache eines einzelnen Wortes im Gegensatz zur Pausal-Aussprache aufzufassen, sondern es ist damit zunächst wohl die Unterlassung der (beim Gebet vorgeschriebenen!) Zäsuren, dann aber naturgemäß ein schnelleres Tempo der Rezitation (*ḥadr*) gemeint, bei dem Abū 'Amr das große *iddiǧām* machte.[1] Dieses Tempo wurde von ihm auch beim Gebete eingehalten zu dem Zwecke, um möglichst viel davon zu persolvieren (*lil-istikṯār*, vgl. den S. 33 u. zitierten Wortlaut des *mūḍiḥ*).

Bei einer schnelleren Rezitation verwandelt Abū 'Amr jedes vokallose *hamza*, gleichviel ob es 1., 2. oder 3. Radikal eines Wortes ist, in den entsprechenden Dehnungskonsonanten. Doch bleibt vokalloses *hamza* als 3. Radikal erhalten beim Apokopatus und beim Imperativ. Ferner unterbleibt die *hamz*-Erleichterung:

1. in *tu'wī*, *tu'wīhi*, wo die Dehnung oder, orthographisch ausgedrückt, das durch die Verwandlung bedingte Zusammen-

1 Das nur im *taisīr* vorhandene *au qara'a bil-idǧām* scheint nicht disjunktiv, sondern explikativ zum Vorausgehenden zu sein.

treffen von zwei *w* bei dem schnelleren Tempo als schwieriger empfunden wird als die normale Aussprache.

2. In *wa-ri'jan* („Anblick“ S. 19 A. 74): Bei der hamzierten Aussprache bleibt die Herkunft des Wortes von *ra'ā* ohne weiteres ersichtlich, dagegen würde die erleichterte Aussprache *wa-rijjan* mit einem vom Stamme *rawā* gebildeten Wort gleichlauten, das „Sattheit“ bedeutet.

3. Bei *mu'ṣadatun* (= 4. Form von *aṣada*), das bei einer Aussprache *mūṣadatun* der 4. Form vom Stamm *waṣada* entsprechen würde.

§ 11. Die Erleichterung des *hamz* in der Pausa nach Ḥamza und Hišām (*taisīr* 37—41).

Nach *našr* I 421 m. ist das eines der schwierigsten Kapitel der Koranlesung überhaupt. Es werden dort Monographien über das Problem von Abū l-Ḥasan b. Ġalbūn, Abū ʿAmr ad-Dānī u. a. erwähnt.

Ḥamza ist der Leser, der entsprechend seiner Zugehörigkeit (als Klient) zu den Banū Tamīm das *hamza* am härtesten aussprach und an der vollen Aussprache (*taḥqīq*) des *hamza* am meisten festhielt; nichtsdestoweniger erleichterte auch er das *hamza* des in der Pausa stehenden Wortes, in dem mit *taḥqīq* bezeichneten Tempo der Lesung. Die Erleichterung des *hamza* bewegt sich nach ihm im wesentlichen in denselben Bahnen, wie wir sie im Vorausgehenden bei den *aṣḥāb at-taḫfīf* kennen gelernt haben. ad-Dānī teilt das Kapitel in 2 Abschnitte: 1. Die Erleichterung des auslautenden *hamza* — in diesem Abschnitt folgt auch Hišām, einer der Haupttradenten des Ibn ʿĀmir, der Methode des Ḥamza — und 2. die Erleichterung des im Wortinneren stehenden *hamza*.

1. Das auslautende *hamza* (*mutaṭarrifa*):

a) Wenn ihm ein Vokal vorausgeht, so wird es, ob es vokalisiert ist oder nicht, in den entsprechenden Halbkonsonanten verwandelt, d. h. gedehnt. Also: *in-imrū*, *nabbī*, *ḏarā*.

b) Wenn ein zum Wortstamm gehöriger, vokalloser Vollkonsonant (*sākin ṣaḥīḥ*) einschließlich *j* und *w* (*ḥurūf al-madd wal-līn*) vorausgeht, dann schwindet das *hamza* vollkommen

und überträgt seinen Vokal auf den vorausgehenden Konsonanten (einfaches *naql*), *al-maru*, *šaju*.

c) Geht dagegen dem *hamza* ein formbildendes *j* oder *w* (in *fa'īlun* oder *fa'ūlun*) voraus, so tritt Umwandlung des *hamza* ein, wobei gleichzeitig *iddiġām* stattfindet. Das ist nur der Fall in *an-nasijj* und *barijj*, sowie in *quruwwin*. Umwandlung tritt auch ein bei vorausgehendem *alif*, also z. B. *ǧā*, *as-sufahā*, *mina s-samā*; auch hier wird das *hamza* verwandelt, und diese Verwandlung kann durch eine Überdehnung angedeutet werden; es kann das 2. *alif* aber auch weggelassen werden, das *hamz* also kompensationslos schwinden.

2. Das inlautende *hamza* (*mutawassiṭa*);

a) Vokalloses *hamza*, dem ein Vokal vorausgeht, schwindet unter Dehnung des vorausgehenden Vokals (*ibdāl*): *jūminūna*. Folgt darauf ein *w* oder *j*, dann tritt (anders bei Abū 'Amr *taisīr* 37,7 u. 8!) *iddiġām* ein, also *tuwwī*, *tuwwīh*, *warijjā*.

b) Vokalisiertes *hamza*, dem ein *sukūn* vorausgeht, wird behandelt wie vorher (1 b). Ist der Konsonant stammbildend, so wird er unter Wegfall des *hamza* einfach mit dem Vokal des *hamza* versehen (*naql*): *jasal*, *qurān*. Bei formbildendem *w* oder *j* findet wieder *ibdāl* mit *iddiġām* statt. Dagegen wird hier bei vorausgehendem *alif* ein *tashīl baina baina* gemacht, z. B. *māā*, *abāukum*, wobei das vorausgehende *madda* überdehnt werden oder normal bleiben kann.

c) Vokalisiertes *hamza* mit vorausgehendem Vokal ergibt 9 Kombinationen: *u'a*, *i'a*, *a'a*, *u'i*, *i'i*, *a'i*, *u'u*, *i'u*, *a'u*. Von diesen werden nur die ersten 2 Fälle: *u'a*, *i'a*, in *uwa* und *ija* verwandelt, bei den 7 anderen Kombinationen tritt *tashīl baina baina* ein (so der Sinn von *taisīr* 40, 13; lies ebda. Z. 16 *ja'ūduhū* [S. 2 A. 255] u. Z. 17 *sajji'uhū* [S. 17 A. 38]), Verwandlung in *j* nur, wenn das *j* als Träger des *hamz* geschrieben ist; denn hier läßt sich Ḥamza von der Koranschreibung bestimmen, sein sonst eingehaltenes Prinzip des *tashīl baina baina* aufzugeben. Vgl. auch *taisīr* 74, 2.

Die eben genannten Fälle beziehen sich auf Wörter, welche an und für sich inlautendes *hamz* (*mutawassiṭ binafsih*) besitzen. Wird aber das *hamza* erst durch das Hinzutreten von Partikeln *hā* und *jā*, oder des Artikels oder anderer

Wörter, welche in der 'Oṯmān'schen Orthographie mit dem folgenden Wort zusammengeschrieben werden, inlautend (*mutawassiṭ biġairih*), so herrscht bei den verschiedenen Autoren Meinungsverschiedenheit darüber, ob dieses per accidens inlautende *hamz* dem ersten, an und für sich inlautenden *hamz* gleichzusetzen ist. Abū l-Ḥasan b. Ġalbūn und sein Vater Abū ṭ-Ṭaijib, sowie Abū Muḥammed Makī, vertreten die Ansicht, daß in diesen Fällen das *hamza* gesprochen werden muß, während ad-Dānī in seinem *taisīr* 41 Z. 6 beide Auffassungen gelten läßt.

Die Behandlung dieses Abschnittes ist in den ältesten Qirā'ātwerken sehr kurz und mit den wenigen Worten abgetan, daß Ḥamza in der Pausa kein *hamz* aussprach. Die großen Schwierigkeiten kamen vor allem durch die weitere, schon in *ḥuǧǧa* und *īḍāḥ* bezeugte Tatsache, daß Ḥamza in seinem *waqf* sich nach der Koranschreibung richtete, also z. B. in allen Fällen, wo *mala'u* mit *wāw* am Ende geschrieben ist (siehe *muqni'* 60 Z. 11) *malaw* aussprach, im anderen Falle dagegen *malā*. Ibn al-Ǧazarī sieht sich bei diesem Kapitel gezwungen, die ganze Koranorthographie zu erörtern. Schon in *ḥuǧǧa* fol. 124b finden sich im Anschluß an Sībawaihi seitenlange Erörterungen über die Aussprache von *mustahzi'ūna*; ähnlich im *īḍāḥ*. Es ist das aber m. W. der einzige Fall, wo die Art der *hamz*-Erleichterung durch ältere Autoren eingehender erörtert ist. Die mangelhafte Überlieferung gab aber jüngeren die Gelegenheit, den *qijās* zur reichsten Entfaltung zu bringen; daher auch die große Verschiedenheit der Praxis.

§ 12. Das kleine *iddiġām* (*taisīr* 41—45).

Es ist jenes, bei dem ein vokalloser Konsonant einem anderen assimiliert und inseriert wird. Der häufigste Fall dieser Art ist das *iddiġām* des Artikels, in den Qirā'ātwerken meist nicht behandelt (jedoch in *kašf* p. 65!), weil hierin keine Differenzen unter den Lesern bestehen. Solche bestehen aber bei den Partikeln *iḏ*, *qad*, *hal*, *bal*, und der Verbalendung der 3. pers. sg. fem. und bei einigen Einzelfällen *taisīr* 43 Z. 17 bis 45 Z. 6. Von der Darstellung des *taisīr* weichen andere Quellenwerke nur ganz unbedeutend ab. Einer Erläuterung bedarf nur die sehr knappe Fassung der

Behandlung des *nūn* und *tanwīn* (*taisīr* 45 Z. 7—16). Das Kapitel ist eingehend behandelt im *taǧwīd* des Dānī.

Beim Zusammentreffen von vokallosem *nūn* und *tanwīn* mit folgendem Konsonanten sind 5 phonetische Veränderungen zu unterscheiden:

1. *iẓhār*: Das *nūn* bleibt bestehen vor den Laryngalen und Velaren: ʾ, *h*, *ḥ*, ʿ, *ḫ*, *ġ*. Die letzteren 2 Velare sind jedoch umstritten, insofern nach vereinzelten Überlieferungen vor ihnen auch *iḫfāʾ* (s. 5!) eintritt, *našr* II 22.

2. *iddiġām*: Vollständige Assimilation und Insertion mit Verdopplung des 2. Konsonanten findet statt, wenn *nūn* oder *tanwīn* vor *l* und *r* zu stehen kommen, doch ist auch hier die Überlieferung nicht einheitlich: nach vielen Autoren bleibt eine Nasalierung (*ġunna*) vor beiden Konsonanten oder nur vor einem derselben bestehen.

3. *iddiġām* mit Nasalierung (*ġunna*), wobei keine volle Assimilation eintritt, weil in der Nasalierung ein Bestandteil des *nūn* erhalten bleibt (*fajamtaniʿu l-qalbu ṣ-ṣaḥīḥu*! *taisīr* 45 Z. 11!), aber Verdopplung des nachfolgenden Konsonanten! Dieses findet übereinstimmend beim Zusammentreffen von *n* mit *m* oder *n* statt, nach den meisten Lesern auch bei folgendem *j* oder *w*: Ḫalaf (Tradent des Ḥamza) macht jedoch das *iddiġām* vor *j* und *w* ohne *ġunna*, auch von al-Kisāʾī und Qunbul wird es ohne *ġunna* überliefert im *mubhiǧ*.

4. *qalb*. Eine Umwandlung des *n* in *m* findet statt, wenn das *n* vor einem *b* steht. Der Begriff der hier vorliegenden partiellen Assimilation ist den arabischen Phonetikern nicht zum Bewußtsein gekommen.

5. *iḫfāʾ*, d. i. „Verbergen" findet statt vor den übrigen 15 Konsonanten: *t*, *ṯ*, *ǧ*, *d*, *ḏ*, *z*, *s*, *š*, *ṣ*, *ḍ*, *ṭ*, *ẓ*, *f*, *q*, *k*. Es sind das alle Konsonanten, deren Artikulationsstellen zwischen der Artikulationsstelle des *f* und der des *q* liegen.

iḫfāʾ wird definiert als Mittelstufe zwischen *iẓhār* und *idġām*. Es läßt sich beschreiben als eine teilweise Assimilation des *n* an den folgenden Konsonanten, die um so weiter geht, je näher die Artikulationsstelle des folgenden Konsonanten

bei *n* liegt. Es tritt hierbei also keine Verdopplung des folgenden Konsonanten ein, sondern nur eine Verflüchtigung des *n* (Verkürzung der Zeitdauer) mit Bildung des Verschlusses an der Artikulationsstelle des zweiten Lautes.

Mit *iḫfā'* fast gleichbedeutend, aber etwas weiter ist der in (jüngeren?) *taǧwīd*-Büchern gebrauchte Ausdruck *šā'iba*, d. i. Beimischung (einer anderen Artikulation).

Das *iḫfā'* steht dem *iddiġām* mit Nasalierung (3) sehr nahe und könnte nach ad-Dānī auch als solches bezeichnet werden. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß in dem unter 3 bezeichneten Falle eine Verdoppelung des Konsonanten eintritt, bei *iḫfā'* dagegen nicht. Doch ist nach einigen *taǧwīd*-Werken[1] die Zeitdauer der (im Falle 3) entstehenden Geminata mit Nasalierung kürzer als ohne Nasalierung (also beim richtigen *iddiġām*). Die Differenz soll wohl auf den vorhergehenden in seinem letzten Teil auch schon nasalierten Vokal entfallen.

Soweit ich die türkische Koranlesung beobachten konnte, besteht die *ġunna* in einem übertriebenen, sehr unschönen nasalen Quetschton, der sich wohl weit von dem entfernen dürfte, was ursprünglich damit beabsichtigt war.

DIE IMĀLA (*taisīr* 46—57).

Außer der in *EI* II 504 angegebenen Literatur vgl. besonders *GdQ* III 36f.; Schaade 35, 36, 38—45; Sībawaihi II 279—294.

Zur Terminologie:

1. Die reine Aussprache des *a* im Gegensatz zum Umlaut des *a* in *ä* wird mit *fatḥ* ausgedrückt oder auch *naṣb*. ad-Dānī gebraucht häufig *iḫlāṣ al-fatḥ*, in seinem *mūḍiḥ* auch noch den Terminus *al-fatḥ al-mutawassiṭ* im Gegensatz einerseits zu dem *fatḥ šadīd*, welches dem persischen, auch in arabischen Dialekten vorhandenen tiefen *å* entspricht und andererseits zu der *imāla*

1 *Kitāb fī l-laḥn* von Abū l-Faḍl ar-Rāzī (gest. 454), veröffentlicht und übersetzt von de Sacy in *Notices et extraits* . . Bd. IX (1813) S. 10—58 (die in Betracht kommende Stelle S. 53). Dort findet sich S. 52f. auch die Bemerkung, daß al-Kisā'ī bei Assimilation von *n* an *b* halbe Gemination des *b* mit vorhergehender Nasalierung lehre. Ferner ein *taǧwīd*-Werk unbekannter Herkunft *kitāb al-mūḍiḥ*, Hs. Berlin 499 (Spr. 391) fol. 37v.

mutawassiṭa, dem unter 3 genannten hellen *a*. Über den Terminus *tafḫīm* vgl. § 15!

2. Der Umlaut des *a* zu *e*-Laut ist bezeichnet mit *imāla* und zwar zum Unterschied von dem Folgenden mit *imāla šadīda* oder *imāla maḥḍa*, seltener mit *baṭḥ* oder *iḍǧāʿ*; häufig findet sich hierfür auch der leicht mißverständliche Ausdruck *qaraʾa bil-kasr* und *bil-jāʾ* oder einfach *kasara*. Eine genauere Charakterisierung des Umlautes, ob offenes *ä* oder geschlossenes *ē*, ist in der Qirāʾātliteratur nicht zu finden. In der Stambuler Koranrezitation wird auch auslautendes ـَى fast wie *ē* gesprochen.

Anm. Um jeden Irrtum vorzubeugen, muß betont werden, daß der Ausdruck *qaraʾa bil-kasr* oder *kasara* neben *aḍǧaʿa* von Ibn Muǧāhid im Sinne einer *imāla šadīda* gebraucht wird. Ganz einwandfrei ergibt sich ferner, daß der Ausdruck *lā maftūḥ walā maksūr* nicht etwa, wie man nach dem Wortlaut annehmen könnte, den zwischen *a* und *i* liegenden Laut *ä* (oder *e*) bedeutet, sondern die zwischen *a* und *ä* liegende *baina baina*-Aussprache. Dafür auch das Synonym *jušimmu l-iḍǧāʿ* (s. die w. u. § 13b 1 angeführten Stellen!).

Der Ausdruck *qaraʾa bil-jāʾ* ist hauptsächlich von Ibn al-Anbārī gebraucht und bedeutet zweifellos auch eine *imāla* (*īḍāḥ* 78v. Gegensatz dazu *qaraʾa bil-fatḥ*).

3. Die Mittelstufe zwischen der reinen Aussprache des *a* und dem Umlaut in *ä*, welche etwa einem offenen, ganz leicht zu *ä* hinneigenden *a* entspricht, heißt *baina baina*-Aussprache oder auch *baina l-lafẓaini*, auch kleine *imāla* (*qalīla*), sowie *taqlīl* oder *talṭīf*; bei ad-Dānī im *mūḍiḥ*: *imāla mutawassiṭa*.

Die Behandlung der *imāla* läßt sich nach *taisīr* in 3 Abschnitte gliedern:

1. Die *imāla* des auslautenden (*taisīr* 46—49) oder inlautenden (*taisīr* 49—53) langen *a*-Lautes, § 13.
2. Die *imāla* der pausalen fem. Endung *ah* nach al-Kisāʾī; *taisīr* 54—55, § 14.
3. Die *imāla* des *ā* oder *ă* in der Verbindung mit *r* nach Warš; *taisīr* 55—57, § 15.

§ 13. Die Aussprache des auslautenden und inlautenden langen *a*-Lautes (ـَى) (*taisīr* 46—53).

a) Auslautendes *ā*.

1. In der *imāla*-Aussprache des auslautenden *ā* (ـَى gehen die Kufenser Ḥamza und al-Kisāʾī (von den Zehn auch Ḫalaf) am weitesten. Sie stimmen im allgemeinen in der *imāla* der

mit auslautendem ىَ geschriebenen Wörter überein, auch wenn auf *ā* noch ein Suffix folgt, zuweilen auch bei Wörtern, welche nicht mit auslautendem ىَ geschrieben sind (*taisīr* 49 Z. 5 ff.); das sind Wörter, bei denen *j* 3. Radikal ist, in der Flexion erscheint oder Zeichen der femininen Endung *ā* ist und die unter dem Namen *ḏawāt al-jā'* zusammengefaßt sind. Nicht mit *imāla* werden gesprochen die Partikeln: *ḥattā*, *ilā*, *'alā*, *ladā* und *mā zakā*. Eine Verschiedenheit besteht in der Aussprache der auf *ā* endigenden Wörter III. *w*, welche, soweit sie mit Wörtern der vorigen Kategorie gereimt sind, nach *muqni'* 71 auch mit ىَ geschrieben werden: Ḥamza spricht sie ohne *imāla* (außer *al-a'lā* und *azkā lakum* «*wakullu fi'lin min ḏawāti l-wāwi zīdat fī auwalihī alifun fa'innahū jumīluhū*» *ḥuǧǧa* fol. 135 a), al-Kisā'ī mit *imāla*.

2. Abū 'Amr dagegen liest auslautendes *ā* mit *imāla* nur in den Fällen, wo dem *j* ein *r* vorausgeht, mit einer einzigen Ausnahme *jā bušrāja* S. 12 A. 19, *taisīr* 128 Z. 10, wo trotz dem vorausgehenden *r fatḥa* gelesen wird. Doch ist auch hier *baina baina* und Umlaut von einigen Autoren vertreten, *našr* II, 39. *šāṭibīja* läßt die drei Möglichkeiten offen. Geht kein *r* voraus, so liest er die Formen *fa'lā*, *fi'lā*, *fu'lā* und die Reime auf ىَ oder يـٰـا *baina baina*, auch wenn sie aus Wörtern III. *w* stammen. Nach *ḥuǧǧa* sind auch diese Formen mit *baina baina*: *baina l-fatḥ wal-kasr* zu lesen.

Nach *taisīr* 47 Z. 12, ebenso *ḥuǧǧa* fol. 135 a besteht bezügl. der Überlieferer von Abū 'Amr keine Differenz, doch sagt *kāfī* 33 u., daß der 2. Hauptüberlieferer Abū Šu'aib mit *fatḥa* liest, wobei es zweifelhaft bleibt, ob die *fatḥa*-Aussprache nur für die dort zuletzt genannten Wörter ohne *r* oder für alle gilt.

3. Von Nāfi' sind verschiedene Überlieferungen vorhanden. Nach *ḥuǧǧa* fol. 134 b las er die *ḏawāt al-jā'* in der Überlieferung des Qālūn und Warš *baina baina*, in der Überlieferung des Musaijabī dagegen mit *fatḥ*. Daß Qālūn *baina baina* aussprach, findet sich uneingeschränkt nur noch im *mubhiǧ*; nach *taqrīb* fol. 11 ist das nur in den beiden im *taisīr* nicht berücksichtigten Überlieferungswegen über Ismā'īl b. Isḥāq und al-Ḥulwānī der Fall. Die *baina baina*-Aussprache des Warš ist ebenda auf die zwei Überlieferer al-Azraq und

ʿAbdaṣṣamad beschränkt. Nach *taqrīb* fol. 11 lautet auch die *riwāja* des Musaijabī nach Muḥ. b. Saʿdān sowie die des Ismāʿīl nach Abū z-Zaʿrāʾ auf *baina baina*. Letztere Quelle bestimmt näher, daß die kleine *imāla* nach den genannten Überlieferern eintritt bei den *ḏawāt al-jāʾ* sowie bei den im Reim stehenden *ḏawāt al-wāw*, jedoch nicht bei den durch das Suffix *-hā* erweiterten Endungen (jedoch auch hier *ḏikrāhā* S. 79 A. 43 *baina baina* wegen des vorangehenden *r*; *taisīr* 219 Z. 17).

Bezügl. der Lesung des Warš nach al-Azraq bestehen unter den Autoren verschiedene Ansichten: 1. Über die nicht gereimten Wörter auf *ā*, denen kein *r* vorangeht, vgl. *našr* II 48 2. Über die gereimten auf *-āhā*: nach *ʿunwān* werden sie *baina baina* (so auch *taisīr* Zusatz der Hs. ش), nach *taisīr*, *tabṣira*, *taḏkira*, *kāfī* u. a. mit *fatḥ* ausgesprochen. Nach al-Iṣbahānī dagegen kommt bei Warš *imāla* oder *baina baina* nicht vor, außer in dem einzigen Wort *taurāt*, wo Iṣbahānī *imāla*, al-Azraq *baina baina* vertritt, *našr* II, 59 Z. 3 v. u., in *taisīr* 86 Z. 11 unbestimmt gelassen!

4. Von Ibn Kaṯīr ist eine *imāla*-Aussprache nicht überliefert, von den übrigen Lesern, ʿĀṣim und Ibn ʿĀmir, nur in den *taisīr* 48 angeführten Einzelfällen. Doch hat einer der Überlieferungswege von Ibn Ḏakwān, nämlich der über Muḥ. b. Mūsā aṣ-Ṣūrī, *imāla*-Aussprache in denselben Fällen, wo sie bei Abū ʿAmr stattfindet, vertreten; *našr* II 39.

Anm. Durch den Unterschied zwischen Kontext und Pausalaussprache ergeben sich auch für die *imāla* folgende Verschiedenheiten:

a) Die aus *ajun*, *ajin*, *ajan* kontrahierten Endungen *-an* lauten in der Pausalform auf *ā*, sind also den eben genannten gleichzustellen. Es besteht unter den Koranlehrern in Theorie und Praxis Übereinstimmung darüber, daß sie von den Vertretern der *imāla*-Aussprache mit *imāla* bzw. *baina baina* auszusprechen sind. Doch lehrt die *šāṭibīja* für alle derartigen Formen in Pausa *fatḥa*-Aussprache. Nach *našr* II 73 ist diese Ansicht aber durchaus singulär und hängt mit einer grammatikalischen Streitfrage zusammen, ob das *ā* in allen diesen Formen (oder wenigstens im Akkusativ) aus *tanwīn* oder aus dem 3. Radikal verwandelt ist.

b) Betreffs des *alif maqṣūra*: In der Kontextaussprache wird auslautendes *ā* verkürzt, wenn darauf ein vokalloser Konsonant des nächsten Wortes folgt (durch Wegfall eines *hamzat al-waṣl*), z. B. *ṭaġā l-māʾ*, *ʿīsā bnu marjam*. Es ist eine Streitfrage, ob auch dieses verkürzte *a* mit *imāla* gesprochen werden muß oder nicht. Nach *taisīr* 53 Z. 14 ist die *imāla* in diesem Falle

zulässig. Nach den meisten Autoren fällt die *imāla* weg bei allen Vertretern der *imāla* außer bei Abū ʿAmr. Bei letzteren kommen nur die Wörter in Betracht, in denen dem *a* ein *r* vorausgeht. Ibn Muǧāhid behauptet nach *ḥuǧǧa* 138b, daß auch in der Lesung des Abū ʿAmr das Geläufigere die Unterlassung der *imāla* ist, doch kennt er die gegenteiligen Überlieferungen des ʿAbdalwāriṯ und ʿAbbās b. al-Faḍl, daß die *imāla* bestehen bleibt; dagegen wird von den meisten Autoren (anders als in *taisīr* 53 Z. 14!) die Lesung des Abū ʿAmr nach as-Sūsī mit *fatḥ* überliefert.

b) Inlautendes *ā*.

1. Ḥamza läßt *imāla* eintreten bei den zehn in *taisīr* 50 Z. 11 angeführten Verben mit schwachem mittleren Radikal, bei denen in der Form *faʿaltu* das *i* erscheint; ausgenommen ist nur die Form *zāġat* S. 33 A. 10, S. 38 A. 63.

Nāfiʿ hat bei denselben 10 Verben das *ā baina baina* gesprochen: *kāna nāfiʿ jušimmu z-zāja min fazādahum al-iḍǧāʿa fī riwājati ḫalaf ʿan isḥāq wabni ḥammād waʾismāʿīl wakaḏālika aḫawātu fazādahum lā maftūḥun walā maksūrun* (*ḥuǧǧa* fol. 112b); nach *taqrīb* fol. 11r findet *baina baina* statt nur in der Überlieferung des Ismāʿīl (nach Abū z-Zaʿrāʾ und des Isḥāq b. Muḥ. al-Musaijabī nach Ibn Saʿdān). Der Umlaut scheint kaum merklich gewesen zu sein; denn *ḥuǧǧa* berichtet weiter, daß Isḥāq gleichsam unbewußt in der Aussprache ein *i* andeutete, aber darüber befragt, es nicht zugeben wollte[1]. Wenn es dann weiter heißt, *waqāla ḥammād kāna nāfiʿ juḍǧiʿ min ḏālika kullihī qaulahū «wahāba»*, so ist damit reine *imāla*-Aussprache im Gegensatz zu *baina baina* (in den übrigen Fällen) gemeint. Volle *imāla* trat nach Ḫalaf und b. Saʿdān in der Überlieferung des Isḥāq von Nāfiʿ auch bei *bal rāna* ein, jedoch nach der Überlieferung des Muḥ. b. Isḥāq ist das *r* von seinem Vater mit *fatḥa* gesprochen worden.

Ibn ʿĀmir in der Überlieferung des Ibn Ḏakwān (die Einschränkung fehlt in *ḥuǧǧa*!) hat nur 2 von den genannten Verben, nämlich *ǧāʾa* und *šāʾa* (außerdem *fazādahum* S. 2 A. 10), mit *imāla* gesprochen. *baina baina*-Aussprache dieser 2 Wörter ist auch von Abū ʿUbaid nach al-Kisāʾī überliefert (*ḥuǧǧa* fol. 113a). Doch nach den bekannten Überlieferern sprechen

---

1 (Gemeint die 10 Verben!) قال ابن سعدان عن اسحق كل ذلك بالفتح وقال ابن سعدان وكان اسحق اذا لفظ يزادهم كانّه يشير الى الكسر قليلا فاذا قلت له انك تشير الى الكسر قال لا ويابى الّا الفتح.

al-Kisā'ī und 'Āṣim (in der Überlieferung des Abū Bekr) nur *bal rāna* mit *imāla*. Bei Abū 'Amr und Ibn Katīr findet in dieser Kategorie keine *imāla* statt.

2. Abū 'Amr und al-Kisā'ī (in der Überlieferung des Dūrī) lesen inlautendes *ā*, auf das ein *r* und *kasra* des Genitivs folgt, mit *imāla*, Warš dagegen *baina baina*; in der Überlieferung des Abū l-Ḥārit jedoch liest es al-Kisā'ī mit Umlaut nur, wenn ein weiteres *r* dem *ā* vorausgeht. Letzteres ist auch der Fall bei Ḥamza, der aber außerdem auch *al-qahhāri* und *al-bawāri* mit *imāla* ausspricht.

Ausdrücklich ausgenommen werden in *ḥuǧǧa* fol. 146 von der *imāla*-Aussprache des Abū 'Amr einige Wörter, z. B. *al-ǧāri*, *al-ǧabbārīna* (s. *taisīr* 49 Z. 17, 18) — diese sind nur in der Überlieferung des 'Ubaidallāh b. Mu'ād von Abū 'Amr mit Umlaut gelesen — und die Wörter, wo das *r* nach *ā* mittlerer Radikal eines Wortes ist *bāri'ikum*, *mārid*, *bārid*; doch wird auch hier von Maḥbūb b. al-Ḥasan, 'Abbās (b. al-Faḍl) und al-Aṣma'ī *biḫāriǧīna* S. 2 A. 167 und S. 5 A. 37 mit *imāla* gelesen trotz dem *ḫ*!

Bei Wegfall der Endung *i* in der Pausa tritt nach der allgemeineren Ansicht *imāla* — bzw. *baina baina*-Aussprache nicht ein; doch findet sich hier auch der Grundsatz vertreten: *al-waqf mabnī 'alā l-waṣl*, wonach die *imāla*-Aussprache beibehalten (so *taisīr* 53 Z. 6) oder auch zu einer *jasīra* d. h. *baina baina* abgeschwächt wird, *našr* II 69u.!

3. Außerdem finden sich schon in den *uṣūl* der Qirā'ātwerke eine Reihe von Einzelfällen, in denen bei einigen Lesern — zumeist ist darunter al-Kisā'ī nach der Überlieferung des Dūrī vertreten — *imāla* eintritt. Diese Einzelfälle, die übrigens im *farš al-ḥurūf* nur um eine ganz unbeträchtliche Zahl vermehrt werden, sind für eine grundsätzliche Beurteilung der *imāla* in der Koranlesung wichtig. Zunächst ist festzustellen, daß bei den meisten derselben das Zusammenwirken von mehreren *imāla* fördernden Faktoren (*r* und *i*, *j* und *i*) den Umlaut bewirkt, daß aber das Vorhandensein der lautgesetzlichen Voraussetzungen durchaus nicht konsequent, — man darf sogar sagen, — verhältnismäßig selten die *imāla* bewirkt. Ferner ist beachtenswert, daß die Qirā'ātwerke (sogar schon *ḥuǧǧa*) vielfach im Anschluß an die Grammatiker die Ursachen (*asbāb*)

der *imāla* behandeln, obwohl die *imāla*-Wirkung einzelner *asbāb* in der Qirā'ātliteratur nur höchst selten nachweisbar ist und von den betreffenden Autoren selbst keinem Leser zugeschrieben wird. Es fehlt jede Berufung auf eine ausdrückliche Bezeugung *naṣṣ* oder die Praxis *adā'*, womit sich die Abschnitte ohne weiteres als mechanische Übernahme aus den Grammatikern erklären. So ist vorausgehendes *i* in Nahstellung wie bei *'imādun* oder *kitābun* als Ursache der *imāla* unter den in der Literatur behandelten Einzelfällen nicht festzustellen. Der Typ *'ālimun*, nachfolgendes *i* in Nahstellung, ist nur in den Part. Formen von *'bd* und zwar nur in S. 109, 3, 4, 5 (*taisīr* 225, 11) bei der Lesung des Hišām vorhanden, der Typ *šimlāl* (vorausgehendes *i* in Fernstellung) nur etwa in *'imrān*, *ikrāhihinna* u. ä. (doch hier auch Konkurrenz des *r*!) bei Ibn Ḏakwān. *j* in Kontaktstellung mit nachfolgender *imāla* wie bei *kajāl* ist nur einige Male z. B. *ḫaṭājākum* (bei al-Kisā'ī *taisīr* 48 Z. 13) zu finden.

Wenn auch einzelne Inkonsequenzen der *imāla*-Aussprache auf Lücken der Überlieferung schließen lassen, im wesentlichen werden diese aber doch als gesichert gelten und den Schluß rechtfertigen, daß die *imāla*-Aussprache bei den kanonischen Koranlesern bedeutend mehr eingeschränkt ist, als bei den von den Grammatikern erörterten Dialekten.

Eine Lücke in der schriftlichen Überlieferung bildet vor allem die Nichterörterung der *imāla* des kurzen *a*. Trotz manchen Ansätzen haben sich auch die Koranleser nicht zu einer deutlichen Vorstellung von der Vokalquantität durchgerungen, behindert durch die nie überwundene Auffassung der langen Vokale als einer Zusammensetzung aus kurzem Vokal + Dehnungskonsonanten. Faktisch werden aber kurze Vokale erörtert in den zwei folgenden Paragraphen, im Vorausgehenden unter § 13 Anm. 7 und bei einzelnen im *farš al-ḥurūf* erörterten Fällen wie *ra'ā*, *taisīr* 104 Z. 12, und *na'ā*, *taisīr* 141 Z. 3, sowie bei den Anfangsbuchstaben der Suren (*ḥurūf al-hiǧā'*), welche ziemlich übereinstimmend mit *imāla* gelesen werden, deren Vokale aber strenggenommen nicht zu den kurzen gerechnet werden können, weil sie meist mit *madd* gesprochen werden.

Obwohl schon al-Fārisī in *ḥuǧǧa* eine *imāla*-Aussprache

rāḥmahū 'llāh, wo trotz dem Wegfall des *i* die *imāla* selbst bestehen bleibe, gelegentlich erörtert und im *ta'līl* als Beispiel anführt, werden doch die kurzen Vokale sonst mit Stillschweigen übergangen. Daß ihre Aussprache nicht ausdrücklich festgelegt wurde, hatte zur Folge, daß sie sich heute in den einzelnen Ländern im allgemeinen nach den dialektischen Verschiedenheiten der Sprache richtet. So ist in der Türkei eine weitgehende *imāla* in allen Lesungen zu beobachten und besonders aus einer neuen Ausgabe des Korans[1] in lateinischer Umschrift zu ersehen. Danach lautet beispielsweise S. 2 A. 4: vel lezine yüsminûne bimâ' ünzile ileyke vemâ' ünzile min kablike ve bil âxireti hüm yûkinûn. Das in der Lesung des Ḥafṣ *'an* 'Āṣim, wo wirklich kein *qijās* zur *imāla*-Aussprache Anlaß gegeben hätte! Wie aus dem Beispiel ersichtlich ist, hat der kurze Vokal *u* dasselbe Schicksal erfahren. In der mündlichen Überlieferung haben sich nur die Eigenheiten genau erhalten, welche durch einen ausdrücklichen *naṣṣ* geschützt sind.

§ 14. Die *imāla* auf der pausalen Femininendung *-ah* nach al-Kisā'ī (und Ḥamza) (*taisīr* 54—55).

Die Femininendung *-at* des Substantivs wird im Kontext übereinstimmend *-at* gesprochen, in Pausa dagegen geht sie in *-ah* über und bekommt somit eine gewisse Verwandtschaft mit den auf ـَى auslautenden und nach dem Vorausgehenden mit *imāla* gesprochenen Wörtern. Tatsächlich wurde diese Endung *-ah* in der Lesung nach al-Kisā'ī unterschieds- und bedingungslos auch mit *imāla* gesprochen, so nach *īḍāḥ* des Ibn al-Anbārī fol. 79v. und dem Lehrer des Dānī, Abū l-Fatḥ Fāris b. Aḥmad (*taisīr* 55 Z. 1). Der Zusatz in *īḍāḥ*: *wakāna Ḥamza jaftaḥuhā qalīlā* scheint wohl zu bedeuten, daß Ḥamza dabei eine *baina baina*-Aussprache hatte (anders *našr* II 83 u.!). Dagegen macht die große Mehrzahl der Leser, vermutlich dem *iḫtijār* des Ibn Muǧāhid folgend, die *imāla* von der Beschaffenheit des dem *-ah* vorausgehenden Konsonanten abhängig. Nach ihnen wird

1 Sahib ve Naşiri Hilmi Kitaphanesi, Istanbul 1932. Die Ausgabe mußte sich zur Wiedergabe der arabischen Laute einer Anzahl (13!) von Ersatzbuchstaben bedienen.

1. die *imāla* verhindert durch vorausgehende *ḥurūf mustaʿlija*: *ḫ*, *ṭ*, *ẓ*, *ṣ*, *ḍ*, *q*, ferner durch die Laryngalen *ḥ*, ʿ und Dehnungs-*alif*; einige ʿIrāqer zählen zu dieser Gruppe aus der nachfolgenden noch das *hamz* und *h* (*našr* II 832, 6).

2. Gehen der Endung *-ah* die Konsonanten *k*, *h*, *r* oder *hamz* voraus, so tritt *imāla* nur dann ein, wenn diesen Konsonanten vokalloses *j* oder *i* mittelbar oder unmittelbar vorangehen. Ist kein *j* oder *i* vorhanden (ad-Dānī 54 Z. 9 führt die entgegengesetzten Fälle, wo *ḍamma* oder *fatḥa* vorangehen, ungenau an!), so bleibt die *fatḥ*-Aussprache bestehen. *tabṣira* läßt aber nach diesen 3 Konsonanten bedingungslos *imāla* eintreten.

3. Bei den übrigen 15 Konsonanten bleibt sie bestehen.

Anm. Weitere Verschiedenheiten in der Überlieferung sind aus *našr* II 83 zu ersehen.

§ 15. Die Aussprache des *r* (*taisīr* 55—57).

Dieser und der folgende Paragraph führen in das Gebiet des speziellen *taǧwīd* und sind von ad-Dānī auch dort eingehend behandelt (*taḥdīd* 38 v. ff.). Darüber hat er eine weitere, uns nicht mehr erhaltene, aber von Ibn al-Ǧazarī noch zitierte Schrift verfaßt: *ar-rāʾāt li-Warš*. Wichtige Ergänzungen hiezu gibt das bereits oben (S. 318[1]) zitierte *kitāb al-mūḍiḥ* und *kāfī*.

ad-Dānī's Darstellung leidet sowohl in seinem *taisīr* wie in *taḥdīd* an dem Mangel, daß er die zwei Punkte, um die es sich hier handelt, nicht scharf auseinander hält. Er redet anfangs nur von der *baina baina*-Aussprache des auf *r* folgenden *a* und erweckt den Eindruck, daß es sich um die bloße Fortsetzung des Kapitels über die *imāla* handelt. Tatsächlich geht es aber in dem Kapitel um die Feststellung je zweier (oder dreier!) Varietäten des *r* und des *l*. Bei beiden gibt es eine velare Aussprache, die bei *r* mit *tafḫīm*, bei *l* meist mit *taǧlīẓ*, aber auch mit *tafḫīm* (z. B. in *kāfī*) bezeichnet wird, und eine palatale Aussprache, die in beiden Fällen *tarqīq* heißt. Diese Verschiedenheiten des *r* und *l* sind durch die benachbarten Laute bedingt und bei allen Lesern vorhanden, nur ist die gegenseitige Abgrenzung umstritten und die *tarqīq*-Aussprache des *r* sowie die *taǧlīẓ*-Aussprache des *l* bei Warš häufiger als bei den anderen.

mūḍiḥ fol 14 r. rechnet velares *l* und palatales *r* zu der schon von Sībawaihi anerkannten Klasse der Konsonanten, für die kein eigenes Schriftzeichen existiert. Einen weiteren hierher gehörigen Laut erwähnt *mūḍiḥ* fol. 25 r., ohne ihn in die Liste der notwendigen Ergänzungen des Alphabetes aufzunehmen, nämlich die uvulare Aussprache des *r* im ʿIrāq und einem Teil von Syrien.

Um die Mangelhaftigkeit der Darstellung des *taisīr* auszugleichen, sollen im Folgenden die bei allen Lesern gültigen Unterschiede des *r* (hauptsächlich nach *kāfī* S. 39 ff.) aufgeführt und jeweils die Besonderheiten des Warš anschließend behandelt werden:

1. *ri* wird im Kontext übereinstimmend mit *tarqīq* gesprochen. Auslautendes *i* in der Pausa kann entweder durch ein *raum* (siehe darüber § 3 S. 295 *taisīr* 59 Z. 5!) angedeutet werden, dann bleibt die *tarqīq*-Aussprache des *r* unbedingt bestehen, oder es kann vollständig wegfallen, dann richtet sich die Aussprache des *r* nach den vorausgehenden Lauten, d. h. geht *i* oder *j* unmittelbar voraus, oder ist ein vorausgehendes *i* nur durch einen vokallosen Konsonanten vom *r* getrennt, so tritt *tarqīq* ein, in allen anderen Fällen, also, wenn *a* oder *u* vorausgehen, tritt *tafḫīm*-Aussprache ein.

2. *ar*, *ur* d. h. vokalloses *r*, dem *a* oder *u* vorausgehen, wird mit *tafḫīm* gesprochen, außer wenn ein *j* nachfolgt (die Einschränkung wird nicht von allen Autoren gemacht!) z. B. *marjam*. Bei Warš ist auch die Aussprache *al-marʾi* zweifelhaft, doch ist in diesem Falle *tafḫīm* häufiger.

3. *ir* immer mit *tarqīq*, außer wenn ein mit *a* oder *u* vokalisierter *ḥarf al-istiʿlāʾ*: *ṣ ḍ ṭ ẓ ġ q ḫ*, folgt. Ist jedoch der *ḥarf al-istiʿlāʾ* selbst wieder mit *i* vokalisiert, so bleibt nach der verbreiteteren Ansicht *tarqīq* bestehen, z. B. *firqin*.

4. *ru* ist bei allen Lesern mit Ausnahme von Warš im Kontext mit *tafḫīm* zu sprechen; wird aber bei auslautendem *ru* in der Pausa das *u* durch *išmām* oder *raum* angedeutet, so bleibt die *tafḫīm*-Aussprache bestehen, geht *u* dagegen in der Pausa spurlos verloren, so richtet sich die Aussprache des *r* wie bei 1. nach den vorausgehenden Lauten.

Bei Warš dagegen richtet sich die Aussprache des *ru* im Kontext ebenso wie in der Pausa nach den vorausgehenden Lauten: Geht ein zum Worte selbst gehöriges *i* (also nicht die Präpositionen *bi*, *li* oder prosthetisches *i* des *hamzat al-waṣl* z. B.

imru'un) unmittelbar oder mittelbar voraus, oder geht ein *j* voraus, so wird es mit *tarqīq* gesprochen, in allen anderen Fällen, also *uru aru u.ru a.ru* mit *tafḫīm*.

Zweifelhaft sind *kibrun mā* 40, 56 und *'iśrūna* 8, 65.

5. *ra* wird von allen Lesern außer Warš mit *tafḫīm* gelesen im Kontext. Bei auslautendem *a* kommt in Pausa *raum* oder *iśmām* nicht in Frage und es verschwindet das *a* vollkommen. Die Aussprache des *r* richtet sich nach den vorausgehenden Lauten, wobei wieder wie in 1. und 4. ein unmittelbar oder mittelbar vorausgehendes *i* oder ein unmittelbar vorausgehendes *j* *tarqīq* des *r* herbeiführt. Nur ist in diesem Falle (nach *kāfī* 40 Z. 1) ausdrücklich hervorgehoben, daß bei mittelbar vorausgehendem *i* der dazwischenliegende Konsonant nicht ein *ḥarf al-isti'lā'* sein darf.

Bei Warš tritt im Kontext und in der Pausa *tarqīq* des *r* ein unter den angegebenen Bedingungen, d. h. bei *ira i.ra jra*, außer 1. wenn dem *ra* ein *ḥarf al-isti'lā'* folgt oder vorangeht, z. B. *ṣirāṭ fiṭrata*, 2. wenn nach *rā* das *r* wiederholt wird, z. B. *ḍirāran*, 3. bei Fremdwörtern, z. B. *ibrāhīm*.

Umstritten ist es, ob *tarqīq* auch eintritt bei der mit Nunation versehenen Akkusativendung *ran* und deren Pausalform *rā*. ad-Dānī führt derartige Fälle, in denen *i*, *ī* oder *j* dem *ra*(*n*) unmittelbar vorausgehen, unter den Beispielen der *tarqīq*-Aussprache auf, aber die Fälle, wo *i* mittelbar vorausgeht, unter den Ausnahmen, die mit *tafḫīm* zu sprechen sind, ohne ausdrücklich auf die Verschiedenheit hinzuweisen und ohne einen Unterschied zwischen Kontext und Pausa zu machen. Über die große Divergenz der Autoren in diesem Punkt siehe *naśr* II 90 Z. 2 v. u.!

Anm. Als selbstverständlich gilt die *tarqīq*-Aussprache des *r*, wenn darauf eine *imāla* folgt, wie das auch in der Lesung des Abū 'Amr üblich ist (§ 13 a 2 u. a. a. O.). Sie ist, weil allgemein gültig, nicht eigens erwähnt.

§ 16. Die Aussprache des *l* (*taisīr* 58).

Fischer, A., *Zur Aussprache des Namens Allāh*, *Islamica* I (1924) 544—47; s. auch Fischer *JRAS* 1931 p. 847 f.

Vergleiche dazu die Vorbemerkung des vorausgehenden Paragraphen.

Übereinstimmend wird von allen Koranlesern der Gottesnamen الله mit *taġlīẓ* (*tafḫīm*) des *l* gesprochen, wenn ihm *a*

oder *u* vorausgehen, z. B. *ḏikru llāh fallāh huwa l-walī*; mit *tarqīq*, wenn *i* vorausgeht, z. B. *bismi llāh*.

Bei Warš dagegen tritt *taġlīẓ* des inlautenden *la* und *lu* auch sonst ein, wenn mit *a* vokalisiertes oder vokalloses *ṣ ẓ ṭ* vorausgeht. Auslautendes vokalloses *l* kann unter den gleichen Bedingungen mit *taġlīẓ* oder *tarqīq* gesprochen werden. *taġlīẓ* bzw. *tarqīq*-Aussprache des *l* wirkt sich entsprechend natürlich auch auf das folgende *a* aus, was ad-Dānī nicht ausdrücklich erörtert, aber in *taisīr* 58 Z. 11 erkennen läßt.

Diesen Ausspracheregeln des *taisīr*, wozu das *taḥdīd* fol. 38 r. desselben Verfassers nichts wesentlich Neues bringt, steht in *kāfī* (S. 38) eine genauere und interessantere Überlieferung gegenüber:

1. *la* mit vorausgehendem *ṣ* oder *ṭ*, *ṣā* oder *ṭā* werden mit *tafḫīm* gesprochen. Ist *l* verdoppelt, oder geht *ṣā* voraus, so ist die Aussprache umstritten, das Häufigere ist in diesen Fällen *taġlīẓ*, doch ist auch *baina baina*-Aussprache überliefert. Jedenfalls wird *ṣallā* im Reime stehend mit *baina baina* des Vokals und des Konsonanten gesprochen (etwas abweichend von *taisīr* 58 Z. 8, wonach *taġlīẓ* und *tarqīq* des *l* zulässig sind, letzteres aber richtiger ist).

2. *lu* mit vorausgehendem, vokallosem *ṣ* oder *ṭ*, z. B. *taṭluʿu faṣlun*, wird mit *tafḫīm*, mit vorausgehendem, vokalisiertem *ṣ* oder *ṭ*, z. B. *jaṣilūna faṭallun*, *baina baina* gesprochen.

3. *lu* und *la* haben bei vorausgehendem *ẓ* oder *ḍ* *tafḫīm*-Aussprache, wenn *ẓ* oder *ḍ* vokallos sind, z. B. *aḍlalnā aẓlama*, *tarqīq*-Aussprache, wenn *ẓ* oder *ḍ* vokalisiert sind, z. B. *ḍalalnā ẓalamū*.

Daneben kennt *kāfī* auch die Überlieferung, daß *l* nach *ḍ* (so zu lesen statt *ṣ* S. 38 Z. 2 von unten!) unter allen Umständen mit *baina baina* auszusprechen ist (*taisīr* berücksichtigt *ḍ* überhaupt nicht!).

4. Besonders beachtenswert ist, daß nach *kāfī* (38, letzte Zeile) die Konsonanten *ṣ ṭ ẓ*, auch wenn sie nach vokalisiertem oder vokallosem *l* stehen, eine *tafḫīm*-Wirkung auf dieses ausüben in der umstrittenen, nach Ansicht des Verfassers aber häufigeren Überlieferung nach Warš, während die übrigen Leser in diesen Fällen das *r* *baina baina* aussprechen.

5. *l li il* sind übereinstimmend mit *tarqīq* zu lesen, doch ist nach 4. *muḫliṣūna* u. a. umstritten!

Damit hat der Verfasser eine dreifache Abstufung der Aussprache des *l* festgelegt: 1. *tarqīq*, d. i. die bei allen übereinstimmende Aussprache des *l* vor *i*; 2. *baina baina*, d. i. eine weiter zurückliegende Aussprache des *l*, die bei den Lesern außer Warš durch die benachbarten emphatischen Konsonanten *ṣ ṭ ẓ ḍ* verursacht wird, von ad-Dānī aber mit der unter 1. genannten gleichgesetzt wird; 3. das *tafḫīm* (sonst gewöhnlich *taġlīẓ*), d. h. die Aussprache, welche alle Leser beim Gottesnamen الله vertreten, welche aber außerdem dem Warš allein eigen ist beim Zusammentreffen des *l* mit den vier emphatischen Lauten.

Die folgenden Abschnitte des *taisīr* behandeln Aussprachedifferenzen, welche durch die Stellung des Wortes im Kontext oder in Pausa herbeigeführt werden. Sie sind samt und sonders im *kitāb al-īḍāḥ* des Ibn al-Anbārī erörtert. Eine besonders klare Erörterung aller hierhergehörigen, im *taisīr* aber nicht einheitlich geordneten Pausalerscheinungen findet sich in *rauḍat al-ḥuffāẓ* (Nr. 31!).

§ 17. *raum* und *išmām* (*taisīr* 58). Darüber wurde schon in § 3 S. 295 gehandelt.

§ 18. Die „schriftgemäße“ Pausalform (*taisīr* 60—61).

Hier werden orthographische Eigenheiten der Schreibung, wie die Femininendung des Singulars mit *tā' ṭawīla* statt *tā' marbūṭa* und zweifelhafte Wortabtrennungen behandelt. Darüber ausführlicher *muqni'* 73—88. Dortselbst sind zu meiner Ausgabe viele Zitate aus *īḍāḥ* angeführt.

Anschließend findet sich als Eigenheit des Bazzī das *hā' as-sakt* erörtert, womit er das mit Präpositionen verbundene Fragewort *mā* in Pausa auslauten ließ.

Aus dem *farš al-ḥurūf* wären hierher die Fälle zu rechnen, in denen das *hā' as-sakt* in der Schreibung beibehalten ist. Vergleiche dazu *našr* II 137.

§ 19. Das *sakt* des Ḥamza (*taisīr* 62).

Beginnt ein Wort mit *hamza* und endigt das vorausgehende Wort mit einem vokallosem Konsonanten, so verweilt Ḥamza

bei der Aussprache dieses Konsonanten, d. h. er dehnt ihn und spricht dann das *hamza* aus. Nach der ersten von ad-Dānī angeführten Überlieferung tritt dieses *sakt* bei allen Konsonanten ein außer bei den Dehnungskonsonanten. Dagegen kennt er eine andere Überlieferung, wonach das *sakt* nur bei dem *l* des Artikels stattfindet. Diese letztere ist in *ḥuǧǧa* fol. 141 b allein vertreten. Außerdem wird aber von Ḥamza übereinstimmend überliefert, daß er im Wortinneren bei dem Wort *šaj'un* eine Dehnung des *j* macht, bevor er das *hamza* ausspricht. Darüber schon § 5 e!

Der Verfasser von *ḥuǧǧa* setzt das *sakt* des Ḥamza sehr richtig in Parallele zu der Überdehnung des *a* in *mā'un* gegenüber *mā* ohne *hamza*: fol. 142 a: *wakaḏālika waqafa ḥamzatu hāḏihi l-wuqaifata l-ḫafīfata lijakūna abjana lil-hamzati kamā maddū ǧamīʿani l-alifa zijādata maddin lijakūna abjana lil-hamzati.*

Im gleichen Zusammenhang erörtert *ḥuǧǧa* das *naql* des Warš, das einen direkten Gegensatz dazu bildet, insofern dabei das *hamza* ganz verschwindet.

§ 20. Das Suffix der 1. Pers. Sing. auf *ī* (*taisīr* 63—69).

Es wird die Ausspracheverschiedenheit *ī* (ـِي) und *ija* (ـِيَ) erörtert.

§ 21, *taisīr* 69. Die Quantität des auslautenden *ī*, wenn es defektiv geschrieben ist.

Die Einzelfälle der beiden letztgenannten Abschnitte werden am Ende jeder Sure in *farš al-ḥurūf* noch gesondert behandelt.

Herrn Dr. A. Spitaler, München, habe ich herzlich zu danken für viele wertvolle Winke schon bei Ausarbeitung des Manuskriptes sowie für die große Sorgfalt und Mühe, mit der er mir bei Durchsicht der Korrekturen behilflich war.

UN NOUVEAU TRAITÉ GRENADIN D'HIPPOLOGIE.

PAR

GEORGES S. COLIN

Je viens d'acquérir un nouveau traité grenadin d'hippologie. Il s'agit du *Kitāb maṭliʿ al-yumn wa-l-iqbāl fī-ntiqāʾ kitāb al-iḥtifāl wa-stidrāk mā fātahu min al-maqāl*, de ʿAbd Allāh ibn Muḥammad Ibn Ǧuzay.

Cet auteur est le moins célèbre des trois fils d'Abū-l-Qāsim Muḥammad Ibn Ǧuzay al-Kalbī al-Ġarnāṭī[1] qui fut l'un des maîtres d'Ibn al-Ḫaṭīb. L'un de ses frères, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, après avoir été le secrétaire du sultan naṣride Yūsuf I, fut disgracié et passa au Maroc; il y devint le secrétaire du sultan marīnide Abū ʿInān qui le chargea de rédiger les souvenirs de voyage d'Ibn Baṭṭūṭa. Quant à Abū Muḥammad ʿAbd Allāh Ibn Ǧuzay, Ibn al-Ḫaṭīb l'a mentionné dans son *Iḥāṭa* (composée vers 765/1363) en indiquant qu'il était encore vivant lors de la rédaction de cet ouvrage; mais il ne signale pas qu'il soit l'auteur du *Maṭliᶜ*. Le seul renseignement que le *Maṭliᶜ* fournisse sur son auteur apparaît dans le titre où Ibn Ǧuzay est qualifié de *ḫaṭīb* de la cour.

La date de rédaction du *Maṭliᶜ al-yumn* n'est pas indiquée dans le manuscrit. Cependant, dans sa préface, l'auteur le dédie au „huitième" souverain naṣride, Muḥammad ibn Yūsuf, le Muḥammad V des historiens européens, qui régna de Šauwāl 755 (1354) à Ramaḍān 760 (1359) puis de Šaʿbān 761 (1360) à 792 ? (1390), avec un court intervalle où le pouvoir lui fut ravi par son frère Ismāʿīl II. Or, dans la préface dédicatoire où Ibn Ǧuzay donne la liste des huit premiers sultans naṣrides, avec quelques indications sommaires sur leurs hauts faits et le nom

1 Sur cette famille, cf. Al-Maqqarī, *Nafḥ aṭ-Ṭīb*, édit. Būlāq t. III, p. 272—287.

de leurs ministres, il ne mentionne pas cet Ismā'īl. On serait donc en droit de supposer que le *Maṭliᶜ* fut composé et dédié durant la première période du règne de Muḥammad V; mais il peut s'agir simplement d'une omission volontaire de la part d'un historien courtisan; et ce qui fait pencher en faveur de cette dernière hypothèse c'est que, parlant de son maître, le cadi Abū-l-Barakāt Ibn al-Ḥāǧǧ, Ibn Ǧuzay fait suivre le nom de celui-ci de la formule „Puisse Dieu lui faire miséricorde!" Or, ce personnage bien connu[1] est mort en 771 (1369—70): la composition et la dédicace du *Maṭliᶜ* seraient donc à situer entre cette dernière année et l'an 1390 qui marque la fin du règne de Muḥammad V.

Comme le titre du *Maṭliᶜ* le montre, il s'agit d'un travail qui abrège et complète, à la fois, un ouvrage antérieur. Le nom de ce dernier est donné tout au long par Ibn Ǧuzay dans son introduction: *Kitāb al-Iḥtifāl fī-stifā' taṣnīf mā li-l-ḫail min-al-aḥwāl*; son auteur, ajoute Ibn Ǧuzay, est Muḥammad ibn Riḍwān Ibn Arqam, „l'une des personnalités les plus marquantes de Wādī Āš (Guadix)"; il le qualifie, en outre, de „juriste, littérateur et linguiste", et précise que l'*Iḥtifāl* fut dédié au fondateur de la dynastie naṣride: Muḥammad al-Ġālib bi-llāh ibn Yūsuf, le Muḥammad I des historiens européens, qui régna de 635 à 671 (1237—38 à 1272).

Cet Ibn Arqam a sa biographie dans l'*Iḥāṭa* (éd. Caire, II, pp. 100—101). Il est montré comme ayant possédé plusieurs branches de la science, notamment le calcul, l'astronomie et la géomètrie. Ibn al-Ḫaṭīb déclare avoir pris connaissance de son *Iḥtifāl*, „un gros volume", et indique qu'il mourut en 657 (1259)[2].

L'ouvrage d'Ibn Ǧuzay est, en soi, d'un intérêt assez mince. On n'y rencontre aucun renseignement spécifiquement hispani-

1 Abū-l-Barakāt Muḥammad ibn Muḥammad al-Balfīqī, plus connu sous le nom d'Ibn al-Ḥāǧǧ, juriste et historien, originaire d'Alméria, qui fut également l'un des maîtres d'Ibn al-Ḫaṭīb. Celui-ci lui a consacré une longue notice dans son *Iḥāṭa* (édit. Caire, II, p. 101—121) et indique qu'il était encore vivant lors de la rédaction de cet ouvrage. Al-Maqqarī, dans le *Nafḥ aṭ-Ṭīb* (édit. Būlāq, III, pp. 248—257), dit qu'Ibn al-Ḥāǧǧ mourut en 771 (1369—70). Quant à la date de 774 (1372) que donne Pons Boigues pour cet évènement (cf. *Ensayo*, p. 333), elle paraît erronée.

2 La date de 757 (1356), donnée par P. Boigues (*Ensayo*, p. 330) est une erreur.

que: rien, par exemple, sur l'élevage ou le dressage des chevaux en Espagne, rien sur l'organisation de la cavalerie dans l'armée, naṣride.

Sur l'ordre de son souverain, la tâche d'Ibn Ǧuzay fut d'éliminer du livre d'Ibn Arqam, un grand nombre des termes techniques rares qui l'encombraient, termes techniques tous tirés de l'arabe classique ancien et empruntés pour la plupart aux monographies des lexicographes Al-Aṣmaʿī et Abū ʿUbaida (*Kitāb ad-Dībāǧa*). Son œuvre positive consiste dans l'addition, à la fin du livre, de quelques chapitres complémentaires dont un sur l'intelligence et la sagacité des animaux (chevaux et autres); là, des anecdotes sur la huppe lui servent de prétexte à des digressions sur Salomon; puis, les objets attribués à celui-ci et trouvés en Espagne lors de la conquête arabe, l'amènent à parler des curiosités de Tolède.

Plus loin, l'histoire des cinq jeunes filles arabes qui, s'étant réunies, se mirent à décrire chacune le cheval de son père, sert à l'auteur de transition pour amener une série d'anecdotes montrant la sagacité des femmes et leur éloquence. Quatre de ces anecdotes sont andalouses et se situent à Alméria; on y voit apparaître comme personnages: Ibn al-Ḥāǧǧ (le maître d'Ibn Ǧuzay), le cadi ʿAbd al-Ḥaqq ibn ʿAṭīya, le lettré Yaḥyā ibn Zarqāla, al-Muʿtaṣim ibn Ṣumādiḥ (prince d'Alméria), Abū Bakr al-Kindī, al-Maḫzūmī al-Aʿmā et Nazhūn bint al-Qulaiʿī.

La plupart des additions ou observations d'Ibn Ǧuzay sont introduites par un *qultu* „je dis". A trois reprises, il rapporte des traditions prophétiques, qu'il tenait de l'*ustāḏ* Abū-l-Ḥasan ibn Ḏī-n-Nūn (plus célèbre sous le surnom d'Ibn ar-Ramlīya, et l'un des principaux personnages de Grenade) par l'intermédiaire de son propre père, de son grand-père et de son arrière grand-père.

Parmi ses maîtres, Ibn Ǧuzay mentionne le cadi Abū-l-Barakāt ibn al-Ḥāǧǧ (voir *supra*), dont il cite notamment deux vers où celui-ci s'excuse d'avoir les yeux bleus; il mentionne aussi, comme ayant été son maître, le cadi Abū Bakr ibn Šabrīn[1].

1 Mort à Grenade en 1346. — Cf. *Iḥāṭa*, le Caire, II, 174—182 (écrit: *Ibn Šīrīn*); *Nafḥ*, Būlāq, III, 287—289 (écrit: *Ibn Šīrīn*); la vocalisation *Šabrīn* paraît bien attestée par l'épitaphe d'un homonyme (cf. Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, p. 154—155).

Comme sources écrites hispaniques, on ne relève guère que les *Fawā'id*[1] d'Ibn Baškuwāl (mort en 1182) qui sont citées à deux reprises.

En outre, dans plusieurs passages du texte original d'Ibn Arqam, au chapitre des „tourbillons de poils", on trouve mentionné un auteur hindou: Ǧull al-Hindī.

A la fin de la partie proprement hippologique de l'ouvrage, immédiatement avant le chapitre ajouté sur les vertus particulières (*ḫawāṣṣ*) des chevaux, figure l'un des renseignements les plus précieux donnés par le *Maṭliᶜ al-yumn*. Ayant déclaré que, pour ne pas sortir de son sujet, il ne traiterait pas de l'hippiatrie (*baiṭara*), Ibn Ǧuzay ajoute: „J'ai vu, sur cette question un ouvrage excellent: c'est celui qui fut offert à Sa Majesté muḥammadienne et naṣride par celui qui fut l'objet de ses bienfaits, le juriste et littérateur Abū-l-Ḥasan Ibn Huḏail, le plus distingué de ceux qui reçurent mon enseignement et s'instruisirent dans les belles-lettres auprès de moi".

Il s'agit ici de ʿAlī ibn ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Huḏail al-Fazārī, auteur grenadin du XVe siècle et spécialiste des questions d'hippologie. Ibn al-Ḫaṭīb ne le mentionne pas dans son *Iḥāṭa*, sans doute parce qu'il était encore trop jeune lors de la rédaction de cet ouvrage. La famille de Banū Huḏail a donné au royaume de Grenade plusieurs grands personnages. Il faut se garder de confondre le ʿAlī ibn Huḏail, disciple de ʿAbd Allāh Ibn Ǧuzay, avec un autre ʿAlī Ibn Huḏail al-Fazārī, dont deux fils, ʿAbd al-Malik et ʿAbd Allāh, furent ministres sous le règne de Ḥabbūs ibn Māksan (1019—1038), puis chargés du commandement militaire des marches (cf. *Iḥāṭa*, ms. Escorial 1673, p. 261). Le traité d'hippiatrie d'Ibn Huḏail auquel Ibn Ǧuzay fait ainsi allusion est le *Kitāb al-Fawā'id al-musaṭṭara fī-ʿilm al-baiṭara* que j'ai retrouvé à la Biblioteca de la Academia de Historia de Madrid (collection Gayangos, No XLII). On sait que le même ʿAlī Ibn Huḏail est, en outre, l'auteur de deux traités d'hippologie[2]: la *Tuḥfat al-anfus* et la *Ḥilyat al-fursān*, ce dernier étant celui qu'a édité et traduit M. L. Mercier; on pourrait donc s'étonner de ne pas les trouver cités dans le

1 Cf. *Ensayo*, p. 248.

2 Cf. *Parure des Cavaliers*, trad. française p. V—VI.

travail d'Ibn Ǧuzay; c'est sans doute que la *Tuḥfa*, dédiée également à Muḥammad V[1], ne fut publiée qu'après le *Maṭliᶜ*; quant à la *Ḥilya*, c'est à Muḥammad VI (1392—1408 ?) que son auteur la dédia. Ce qui reste curieux, c'est que, dans aucun de ces deux traités d'hippologie, Ibn Huḏail ne semble citer ses prédécesseurs: Ibn Ǧuzay qui fût son maître, ni Ibn Arqam.

Ni Ibn Arqam, ni Ibn Ǧuzay, pas plus que leurs ouvrages, n'étaient demeurés jusqu'ici complètement inconnus. L'*Iḥtifāl* et le *Maṭliᶜ* figurent tous deux dans la bibliographie donnée par M. L. Mercier à la fin de sa traduction de la *Parure des Preux*. Mais le premier auteur (p. 457) y est nommé ʿAbd Allāh al-Laḫmī, cependant que le nom du second (p. 434) y est donné sous la forme de *Ibn Jazy*. Ces deux références paraissent empruntées à un travail de Hammer-Purgstall que je n'ai pu consulter.

Deux mots dialectaux seulement sont à relever dans le *Maṭliᶜ*; encore s'agit-il de termes déjà connus:

1. Dans le chapitre relatif aux *dawā'ir* ou „tourbillons de poils" des chevaux, on lit: دوائر الخيل وهي التي تسمّيها العامّة بالنّخال „les tourbillons des chevaux que les gens du peuple nomment *an-niḫāl*"[2];

2. Dans le chapitre consacré à la sagacité des animaux: البلبل هو الذي تعرفه العامّة بامّ الحسن „le rossignol qui est connu dans le peuple sous le nom de *Umm al-Ḥasan*[3]". Suivent cinq vers décrivant une partie de plaisir au bord de la rivière de Qalʿat Ǧābir[4], et où le rossignol est appelé, d'après les lettres qui composent la seconde partie de son nom: أمّ حاء وسين ثمّ نون

* * *

1 C'est l'opinion de M. L. Mercier, alors que Casiri prétend qu'elle aurait été dédiée au cinquième souverain naṣride, Ismāʿīl, en "763 (1361—62)". Cette date n'a pas été retrouvée par M. L. Mercier dans les manuscrits qu'il a pu voir; si d'ailleurs elle était exacte, la *Tuḥfa* ne saurait avoir été dédiée à Ismāʿīl qui naquit en 677 (1279) et mourut en 725 (1325); en 763, le souverain régnant était Muḥammad V.

2 Cf. P. de Alcala, p. 378, s. v.: *Remolino de pelos o cabellos*: *naḫla, pl. naḫlāt.*

3 Appellation hispanique attestée par le *Vocab.* de Leyde, le *Vocabulista* et P. de Alcala. Cf. aussi W. Marçais, *Tanger* p. 473.

4 Aujourd'hui *Alcala de Guadaira*, à 15 kilom. au S. E. de Cordoue.

L'intérêt du *Maṭliᶜ al-yumn* est donc essentiellement bibliographique. Il montre comment la série d'expéditions de guerre sainte entreprises par Muḥammad V (campagnes heureuses de Utrera, de Jaën, d'Ubeda, de Cordoue, etc.) détermina dans le royaume de Grenade une renaissance de la littérature relative au *ǧihād*; on ne peut que regretter que les auteurs qui s'y sont consacrés nous aient conservé si peu de renseignements sur l'organisation militaire pratique. Dans ce domaine, comme dans ceux de la *siyāsa*, du *tadbīr al-mamlaka* et de la *ḥisba*, les auteurs arabes de basse époque se sont trop souvent bornés à grouper des données ,,classiques", représentant les divers organismes de l'Etat tels qu'ils auraient dû être constitués théoriquement, au lieu de nous les décrire tels qu'ils les voyaient fonctionner autour d'eux.

Grâce aux renseignements bibliographiques nouveaux apportés par le *Maṭliᶜ*, on peut donc établir provisoirement, ainsi qu'il suit, le tableau de la littérature hippologique de la période naṣrite:[1]

1. Ibn Arqam (mort en 657=1259) compose son *Iḥtifāl* qu'il dédie au sultan Muḥammad I al-Ġālib billāh (1237—1272).
2. Ibn Huḏail compose ses *Fawā'id* sur l'hippiatrie, et les dédie, semble-t-il, à Muḥammad V.
3. Ibn Ǧuzay, l'un des maîtres d'Ibn Huḏail, remanie le traité d'Ibn Arqam et dédie son travail à Muḥammad V, entre 1369 et 1390.
4. Un peu plus tard (?), Ibn Huḏail publie sa *Tuḥfa* qu'il dédie également au sultan Muḥammad V.
5. Ibn Huḏail remanie sa *Tuḥfa*, en en supprimant la première partie relative au *ǧihād* et au *ribāṭ*. Il donne à ce remaniement le titre de *Ḥilyat al-fursān* et le dédie au sultan Muḥammad VI (1392—1408).

1 Aucun de ces ouvrages, pas plus que leurs auteurs, ne figure dans a *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann.

VULGÄRARABISCH *'ILĀ* „WENN".

VON

M. BRAVMANN.

Brockelmann, *Grundriß I*, S. 132 führt vulgärarabisch *'ilā* „wenn" auf *'iḏā* zurück. *Grundriß* II, S. 36 und S. 599 zieht Brockelmann diese Zusammenstellung wieder zurück und erklärt *'ilā* als „eine ursprünglich gleichberechtigte Nebenform" zu *'iḏā*. Auch Landberg, *Gloss. Daṯ.* I, S. 100 und 679—680 bestreitet die Entstehung von *'ilā* aus *'iḏā*, indem er besonders auf die phonetische Schwierigkeit der Entstehung eines *l* aus *ḏ* verweist, wozu es in keiner Sprache Parallelen gäbe. Ich glaube aber, daß dieser Übergang phonetisch erklärbar ist. Colin, *Hespéris* X (1930), S. 103, 22ff. führt eine Anzahl altarabischer Wörter mit *ḏ* an, zu denen es Nebenformen mit *l* gibt. Die phonetische Entwicklung des *ḏ* zu *l* ergibt sich aus Sievers, *Grundzüge der Phonetik*[5], § 500: „Aus stimmhaften Spiranten entwickeln sich in ähnlicher Weise sonore Nebenformen (wie aus stimmlosen Spiranten hauchartige Nebenformen, s. Sievers § 499), da bei Wegfall des Reibungsgeräusches bloß die Stimme als Schallbildner übrig bleibt . . . (reduziertes) ð̭ ist im Englischen gewöhnlich statt ð . . . ." Ferner vgl. Sievers § 501: „Reduziertes ð̭ hat nach Sweet den Klang eines dentalen *r*-Vokals" (nämlich im Englischen). Berghold, *WZKM* 13 (1899), S. 125 schreibt dem ð des Somali neben seiner Artikulation „durch eine fast unmerkliche Annäherung des Zungensaums (coronal)", die einen ähnlichen Effekt wie das englische *th* erzeugt, eine zweite Artikulation durch eine ebensolche Annäherung des Zungenblatts zu, die einen Laut hervorbringt, der mehr an das englische *y* anklingt. Es handelt sich hier zweifellos wieder um den in Frage stehenden Laut. — Eine Reduktion des ð zu *r*, wie es sich bei reduzierter Aussprache im Englischen nach Sweet anhört, haben wir im Altnordischen, s. Noreen, *Altnordische Grammatik* I, § 238. Nach ebendort

§ 224 wird urgerm. *z* zu palatalem *r* reduziert[1]. Dies ist vielleicht eine Bestätigung für die Vermutung Holma's, *Namen der Körperteile im Assyrisch-Babylonischen* S. 44 n. 1, akkad. *irtu* „Brust" entspräche hebr. *ḥåzę̄*, arab. *ḥiḏā'*. Der Übergang kann sowohl vor der Lautverschiebung, also *irtu* < * *iḏtu*, als nach ihr, wie ihn Holma ansetzt, also *irtu* < * *iztu*, stattgefunden haben. — Interessant ist, daß auch Ibn Sīnā in seiner phonetischen Schrift *Risāla fī ḥudūṯ al-ḥurūf* (ed. Kairo, S. 11) sowohl dem *z* als dem *ḏ* Vibration wie beim *r* zuschreibt. Diese beiden Laute müssen also einigermaßen reduziert gesprochen worden sein. Auch in der *Taǧwīd*-Literatur ist von einer reduzierten Artikulation des *z* die Rede (s. meine demnächst erschein. Dissertation *Materialien und Untersuchungen zu den phonetischen Lehren der Araber*, S. 71). — Zu bemerken ist auch, daß sich in Berberdialekten der umgekehrte Übergang, also *l* > *ḏ*, findet (s. R. Basset, *Dialectes berbères*, S. 25, 28 u. S. 27, 7). Auch im Altarabischen findet sich dieser selbe Übergang, nämlich *ḥāḏ* aus *ḥāl* (s. Freytag, *Lexicon arabicum*, s. v.).

Neben dem Übergang *ḏ* > *l* im Semitischen können wir auch den Wechsel *þ* > *l* konstatieren. Im aram. Dialekt der Juden von Salamas heißt „Haus" *bę̄lā* für *bę̄þā* (*Grundr.* I, S. 135). Daß ein derartiger Wandel nicht vereinzelt ist, und daher phonetisch erklärt werden kann, geht daraus hervor, daß wir Ähnliches auch in anderen Sprachen finden. Im Hausa wechseln nach Meinhof, *Die Sprachen der Hamiten*, S. 60 *t* und *l*. Ferner finden wir ähnliches im Idg. Vgl. H. Pedersen, *KZ* 39 (1906) S. 451: „Das armenische *y* ist aus idg. *t* entstanden. Zwischenglieder waren *þ* und *ð*". In diesem idg. Fall liegt wohl ebenfalls Wegfall des Reibungsgeräusches des *ð* vor. Wenn hier an Stelle von *l* ein *y* (d. i. *i̯*) entsteht, so stimmt das völlig mit dem parallelen Vorgang im Somali (s. oben) überein. H. Pedersen, a. a. O., spricht allerdings von einer Mouillierung des *ð*. — Wir müssen also wohl bei der Entwicklung von *bę̄þā* > *bę̄lā* ebenfalls eine Zwischenform **bę̄ðā* annehmen. Wie das ursprüngliche *þ* stimmhaft geworden ist, ist allerdings eine Frage, wahrscheinlich durch den Einfluß der beiden Vokale.

---

1 Man bezeichnet diese Erscheinung in der indogerm. Sprachwissenschaft als Rhotazismus.

Die zwischen *ḏ* und *l* (und auch anderen Sonoren, besonders *r*) bestehende Verwandtschaft ergibt sich vielleicht auch aus verschiedenen anderen Dissimilationserscheinungen. Arab. *ḫaḏala* „aufhören" ist hebr. *ḥåδal*; hebr. *nåzar* hat eine Nebenform *nåδar*. *Grundr*. I, S. 237d ist angenommen, daß *z* vor den Sonoren dissimiliert sei. Vielleicht ist es besser anzunehmen, daß noch vor der Lautverschiebung *ḏ* > *z* *ḏ* vor *l* und *r* dissimiliert ist. So scheint mir auch arab. *dalla* „gering sein", hebr. *dll* II (s. Gesen.-Buhl) „schwach sein" und die Entsprechungen der anderen Sprachen auf diese Weise entstanden aus arab. *ḏalla* „gering sein", hebr. — aram. *zll* „niedrig sein" (s. noch Nöldeke, *ZDMG* 54, 157 und vgl. auch äthiop. *zahlala*, Dillmann, *Lexicon aethiopicum* 1033). Denn diese beiden Wurzeln sind doch wohl urverwandt, aber eine Dissimiliation des *z* anzunehmen, geht nicht an wegen des arabischen Wortes (*ḏalla* mit *ḏ*).

Im *Grundriß*, a. a. O., sind noch als Beispiele für die Dissimilation des *z* vor Sonoren jüd.-aram. *d*ᵉ*raq* neben *z*ᵉ*raq* „streuen" und *d*ᵉ*ra*ʿ neben *z*ᵉ*ra*ʿ „säen" aufgeführt. Aber auch hier könnte eine Ablenkung des *ḏ* vorliegen. Im Arabischen gibt es nämlich neben *zaraqa* ein Verbum *ḏaraqa* (s. Ges.-Buhl sub *zrq*), und darauf könnten beide aramäischen Formen zurückgehen. Die Form *zrq* des Arab. und Hebr. wieder könnte schon im Ursemitischen aus *ḏrq* dissimiliert sein. Das aramäische *d*ᵉ*ra*ʿ „säen" neben dem normalen *z*ᵉ*ra*ʿ schließlich könnte man als eine Kontamination der Wurzel *zr*ʿ mit der Wurzel arab. *ḏr'*, aram. *dr'* „streuen" auffassen, ähnlich wie äthiop. *zar'* „Samen" auf eine Kontamination mit der Wurzel *zara'a*, arab. *ḏara'a* „streuen" (s. *Grundr*. I, S. 229b) zurückgeht.

Zu dem Übergang *δ* > *l*, für den ich im Vorstehenden nur die Möglichkeit seiner phonetischen Entwicklung zeigen konnte, unter Hinweis auf nur ähnliche (nicht völlig identische) Vorgänge in anderen Sprachen (*δ* > *ị* bzw. > *r*), kann ich nun den völlig parallelen Übergang belegen, und zwar im Iranischen, s. L. H. Gray, *Indo-Iranian Phonology*, New-York 1912, S. 91 und S. 88. Beachte z. B. avestisch *pāδa* „Fuß" > afganisch *pal* (pers. *pāi*). Es dürfte also jetzt wohl kaum mehr ein Zweifel an der Entstehung von *'ilā* aus *'iδā* bestehen. — Auch zum Übergang *þ* > *l* finden sich vollständige Parallelen im Iranischen, s. ebd. S. 84.

SPRECHSAAL.

Zu Joseph Schacht's *Zu meinem Islam-Lesebuch* (*Religionsgeschichtliches Lesebuch* Heft 16). Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, 27 SS.

Ich gehe auf diese Schrift, eine Entgegnung auf meine *Beiträge zum Verständnis religiöser muslimischer Texte, I* (= *Abh. S. Ak. W.*, phil.-hist. Kl., Bd. XLII, Nr. IV), hier hauptsächlich deswegen kurz ein, weil ich möchte, daß recht viele von ihr Kenntnis erhalten und sie lesen. Sie bestätigt, unterstreicht und ergänzt nämlich meine Kritik der wissenschaftlichen Qualitäten und der Arbeitsweise Schacht's in einer Weise, wie ich es mir besser nicht hätte wünschen können. Man lese sie und urteile selbst!

Von ihren „wissenschaftlichen" Darlegungen (sie ist stark persönlich gehalten) haben in stärkerem Grade einzig die ziemlich zahlreichen Versuche Schacht's, grobe Fehler, die er sich in seinem Islam-Lesebuche geleistet hat, in „stilistische Differenzen", „stilistische Vereinfachungen" u. ä. gegenüber meinen Deutungen der betr. Stellen zu metamorphosieren, meine Aufmerksamkeit erregt, insofern nämlich als sie mir zu beweisen schienen, daß Schacht aus den *ḥijal wa-maḫāriǧ* der muslimischen Fuqahā', die nun schon seit mehr als 10 Jahren sein Lieblingsstudium bilden, allerlei gelernt hat. Ich kann diese *ḥijal wa-maḫāriǧ*, alles in allem genommen, nicht sehr interessant finden. Immerhin sind sie wenigstens teilweise ungleich witziger und amüsanter als Schacht's Nachahmungsversuche.

Wenn Schacht S. 3 ob. (s. auch S. 3 unt. f.) behauptet, ich hätte meine *Beiträge I* an „zahlreiche Fachleute und Nicht-Fachleute" verteilt, so ist das eine Unwahrheit. Unter den Kollegen, denen ich die Schrift zugeschickt habe, und die sämtlich Orientalisten sind, befinden sich nur zwei, die als Nicht-Fachleute bezeichnet werden könnten, ja in Wirklichkeit sogar nur ein einziger[1]. Und die betreffenden Fachleute sind ausnahmslos solche, denen ich auch sonst

1 Schacht scheint zahlenblind zu sein. Auf S. VIII des Vorworts seines Lesebuchs hatte er, wie ich *Beiträge I*, S. 11 festgestellt habe, für „30" „einige" gesetzt. Hier setzt er umgekehrt „zahlreiche" für „1" oder „2"! Er sollte sich einem Ophthalmologen anvertrauen!

Arbeiten von mir zuzuschicken pflegte, mit denen ich also im Schriftenaustausch stehe. Weshalb ich die Arbeit auch dem einen Nicht-Fachmann (oder, meinetwegen, den zwei Nicht-Fachleuten) habe zugehen lassen, werde ich der Öffentlichkeit vielleicht noch in einem andern Zusammenhange mitteilen müssen! — Schacht scheint jetzt mit seiner Entgegnung Angehörige aller Universitäten und Fakultäten beglückt zu haben. *Αἴξ τὴν μάχαιραν!*

Ich komme auf meine *Beiträge I* möglicherweise noch einmal zurück, sobald allerlei Anzeigen davon vorliegen. Ich würde dann nach meiner Gewohnheit Stellen meiner Schrift, die ich bis dahin als irrig oder bedenklich erkannt haben sollte, mit gewissenhafter Ehrlichkeit einer *retractatio* unterziehen. Bisher habe ich, auf Grund von kritischen Bemerkungen, die mir Kollegen geschickt haben, nur drei solcher Stellen, alle ohne besondere Bedeutung, notieren können, und ich bin überzeugt, daß nicht zu viel andre dazukommen werden und daß ich im übrigen den Inhalt meiner Abhandlung in vollem Umfange werde aufrecht erhalten können[1].

Von dem weiteren Verlauf der Angelegenheit wird es abhängen, ob ich die Erörterung der Fehler, die ich mir in Schacht's Lesebuch angemerkt habe, an geeigneter Stelle fortsetzen werde. Angesichts des Charakters der mannigfaltigen brieflichen Äußerungen zu meiner Schrift, die mir zugegangen sind, scheint es mir vorderhand unnötig.

A. Fischer.

1 Insonderheit auch Anm. 1 auf S. 56, trotz der brieflichen Äußerung Snouck Hurgronje's an Schacht, die dieser auf S. 8 seiner Schrift hat abdrucken lassen. (Nach eingeholter Erlaubnis des Briefschreibers? Es wäre entschieden sachgemäßer und taktvoller gewesen, wenn Schacht bei diesen Auseinandersetzungen die Person Snouck Hurgronje's ganz aus dem Spiele gelassen hätte, solange dieser nicht öffentlich irgendwie dazu Stellung genommen hatte.) Ich bin nach sorgfältiger eigener Prüfung der betreffenden Kontroverspunkte durchaus der Meinung, daß in dem Duell, das Pröbster und Schacht in den *Islamica* (V, 581 ff. und VI, 260 ff.) miteinander ausgefochten haben, der erstere Sieger geblieben ist. Schacht's Beweis dafür, daß sein „Šaibānī"-Text tatsächlich von Šaibānī herrührt, läßt wirklich in sehr reichlichem Maße „Vorsicht und Gründlichkeit" vermissen.

BÜCHERBESPRECHUNGEN.

Kitāb al-Zahrah (*The Book of the Flower*). The First Half. Composed by Abū Bakr Muḥammad ibn Abī Sulaimān Dāwūd al-Iṣfahānī. Edited .... by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān. (*The Oriental Institute of the University of Chicago. Studies in Ancient Oriental Civilization.* No. 6.) The University of Chicago Press, Chicago 1932.

Nach seinen langjährigen und ertragreichen, alle Zweige der islamischen Literatur umfassenden Hdss.-Studien in Istanbul hat kürzlich H. Ritter in einem Aufsatz[1] auf die in arabischer und persischer Sprache abgefaßte Literatur über die Liebestheorie hingewiesen[2]. Bei einem so allgemein menschlichen Thema, wie es die Liebe ist, steht von vornherein zu erwarten, daß nicht nur die Ausführungen darüber in Einzelheiten, sondern auch die Gesichtspunkte bei der Anlage der Bücher weit auseinandergehen. Die Vermutung bestätigt sich, wenn man eine Reihe der von Ritter namhaft gemachten Werke auch nur flüchtig miteinander vergleicht. Der Charakter der einzelnen Werke weicht so stark voneinander ab, daß man füglich fragen darf, ob man hier überhaupt noch von einer Literaturgattung sprechen kann. Ritter tut daher recht daran, daß er diesen Ausdruck vermeidet und lieber von „Schriften über die .... Liebe" redet. Um nur ein paar der Werke mit einigen Worten zu charakterisieren, so müht sich al-Ǧāḥiẓ[3] neben der Erörterung über die Synonyma für „Liebe" um den Beweis ab von der überragenden Einwirkung der Liebe, bzw. der Frauen auf die Männer. Die *Risālah* der *Iḫwān aṣ-ṣafā* sucht den Begriff Liebe vom wissenschaftlichen und religiösen Standpunkt aus zu erfassen, natürlich im Sinne der Weltanschauung der *Iḫwān*. Gleichfalls philosophisch fundiert sind die Ausführungen

1 *Philologika. VII. Arabische und persische Schriften über die profane und die mystische Liebe* in *Der Islam XXI*, S. 84 ff.

2 Nachzutragen wäre etwa noch die *Risālat māhījat al-ʿišq* in dem *Kitāb iḫwān aṣ-ṣafā wa-ḫullān al-wafā*, ed. Bombay 1305/6, III, S. 63 ff.

3 Vgl. O. Rescher, *Excerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen und Dogmatikers Ǧâḥiẓ aus Baçra*, Stuttgart 1931, S. 188 ff.

al-Masʿūdī's[1] über Wesen und Entstehung der Liebe zwischen zwei Menschen, indem Masʿūdī sowohl die Ansichten älterer Autoritäten, reproduziert als auch seine eigene Meinung auseinandersetzt. Andere Bücher tragen unterhaltungsmäßigen Charakter, so das *Kitāb Maṣāriʿ al-ʿuššāq* von Abū Muḥammad Ǧaʿfar b. Aḥmad as-Sarrāǧ al-Qāri', das Liebesgeschichten enthält, oder die *Rauḍat al-ʿāšiq wan-nuzhat al-wāmiq* des Aḥmad b. Sulaimān b. Ḥumaid al-Kisā'ī, die nach Rescher's Inhaltsangabe[2] u. a. von Liebesanekdoten der Propheten, Heiligen, Kalifen usw. erzählt.

In mannigfacher Beziehung einzigartig ist die auf die weltliche Liebe gerichtete gefällige Schrift des großen Theologen ʿAlī b. Ḥazm, gleichzeitig das berühmteste Werk dieses Inhaltes: *Ṭauq al-ḥamāmah.* Das Buch erscheint als eine in die Sphäre des Ästhetischen gesteigerte Darstellung von Selbsterfühltem und Selbstgeschautem. Es ist deshalb auch mit Recht öfter als ein Kulturdenkmal des Lebens im Cordoba des XI. Jahrhunderts bezeichnet worden. In der stofflichen Gliederung sucht Ibn Ḥazm das Wesen und die Entstehung der Liebe, ihre Äußerungen und Akzidentien, Hemmungen und Gefahren zu erfassen, um endlich mit moralisch-ethischen Betrachtungen abzuschließen. Auch in der Auswahl des aufzunehmenden Materials geht er eigene Wege. In Übereinstimmung mit dem Anspruch, persönlich erlebte Wirklichkeit zu berichten, bringt Ibn Ḥazm ganz überwiegend Beispiele aus seiner eigenen Vergangenheit und der seiner Zeitgenossen. Der Herausgeber des *Ṭauq,* D. K. Pétrof, schreibt darüber in seiner Einleitung[3]: „Il a laissé de côté les histoires des anciens Arabes et tout ce qui regarde les temps passés, la vie et les idées de ces époques-là n'étant plus les nôtres. Les traces de nos ancêtres, nous ne les suivons pas, dit Ibn-Hazm, et de plus on a écrit tant de livres sur cette antiquité vénérable".

Der Charakter der psychologischen Selbstanalyse wird noch dadurch unterstrichen, daß der Verfasser fast ausschließlich seine eigenen Gedichte und Verse zu zitieren pflegt. Die volle Berechtigung der der künstlerischen Gestaltung angemessenen Betontheit, mit welcher die Gleichsetzung zwischen Subjekt und Objekt des Dargestellten vorgenommen wird, muß m. E. allerdings gerade dann einigen Zweifeln begegnen, wenn man die Folgerichtigkeit in der Vorführung a l l e r Phasen des Liebeslebens und seiner Möglichkeiten (einschließlich mancher erotischer Exzesse) in Betracht zieht. Man

1 *Les prairies d'or* ed. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1871, Bd. VI, S. 368ff.

2 *Rivista degli Studi Orientali* IV, S. 704.

3 S. XXIXf.

darf hier wohl annehmen, daß ein Teil der Gedanken über die Liebe und nicht wenige der Beispiele einem Material entnommen sind, das bereits anderweit mündlich oder schriftlich überliefert wurde. Genauere Untersuchungen werden uns da vielleicht noch Klarheit verschaffen können. Schon Goldziher[1] hat auf die Unglaubwürdigkeit eines Beispieles Ibn Ḥazm's hingewiesen. Etwas wie einen Bruch empfinde ich u. a. in dem بابُ مَنْ أَحَبَّ بالوَصْف (S. 19ff.), indem die theoretische Erörterung der erotischen Liebe gewidmet ist, dagegen die Beispiele sich auf bloßes Freundschaftsverhältnis beziehen. Offenbar standen Ibn Ḥazm eigene Erfahrungen über Liebe vom Hörensagen nicht zu Gebote, er kannte aber natürlich das Motiv aus der Literatur[2]. Es ist in jedem Falle interessant, festzustellen, daß man in Andalusien bereits zu Anfang des XI. Jahrhunderts — die Abfassung des *Ṭauq* liegt kurz nach 1024 — das Motiv der Fernliebe auch theoretisch abhandelte. Die Verwendung des Motivs in Märchen, Epos und Ballade ist bekanntlich sehr alt. Eine stattliche Liste seines Vorkommens hat Lotte Zade[3] zusammengestellt. Dabei ist es die Absicht der Verfasserin die weite Verbreitung des Motivs der *amor londhana* aufzuzeigen und damit die Möglichkeit zu erweisen, daß es von Jaufre Rudel (geb. zwischen 1120 und 1125)[4] aus fremden Sagen entlehnt, als Legende in seine Gedichte aufgenommen und danach von den provenzalischen Biographen aus diesen auf sein Leben übertragen worden ist. Der Beweis ist als geglückt zu bezeichnen, allein Fräulein Zade hat in der Sammlung innerlich Verwandtes und nur äußerlich Entsprechendes bunt gemischt. Trefflich hat dagegen H. Reuschel in einem Aufsatz[5] auf den Unterschied aufmerksam gemacht zwischen der Verwendung des Motivs, das „höchst wirkliche Liebessprache, aufs feinste gesteigerte Liebeslüge" ist, in der ihm angemessenen Lyrik und seinem Übergreifen auf die Epik oder andere literarische Formen. Man wird sich deshalb zu fragen haben, wie weit das Motiv funktionell in die Komposition des ganzen eingepaßt und wieweit es bereits zur Formel geworden ist[6]. Dieser Gesichtspunkt

---

1 *ZDMG* LXIX, S. 202.

2 Vgl. die Worte: وهذا كله قد وقع لغير ما واحد.

3 *Der Troubadour Jaufre Rudel und das Motiv der Fernliebe in der Weltliteratur*. Diss. Greifswald 1919.

4 S. S. 9.

5 *Saga und Wikinglied. Ein beitrag zur Hildesage* in *Beiträge zur geschichte der deutschen sprache und literatur*, Bd. LVI (1932), S. 321 ff.

6 So glaubt die Verf. die Liebesepisode von Zāl und Rudābe, welche unser Motiv enthält, in bezug auf das ganze *Šāhnāme* als Ornament ansehen

wird auch für den literargeschichtlich forschenden Orientalisten fruchtbar sein.

Ibn Ḥazm stellt nicht diese ästhetisch-kritischen Überlegungen an, als nüchterner Araber erörtert er vielmehr die Gründe, warum nach seiner Ansicht eine solche Liebe auf bloße Beschreibung hin keine geeignete Grundlage bilden könne. Im ganzen aber müssen wir den feinsinnigen Beobachtungen dieses Andalusiers des XI. Jahrhunderts unsere Bewunderung zollen.

In Erkenntnis der Wichtigkeit des Werkes für die Beziehungen zwischen dem arabischen und romanischen Geistesleben im Mittelalter hat bekanntlich A. R. Nykl sich der mühevollen und verdienstlichen Arbeit einer Übersetzung des *Ṭauq* unterzogen[1]. In Fortführung dieser Studien liegt jetzt die Edition des *Kitāb az-Zahrạh* von Abū Bakr Muḥammad b. Abī Sulaimān Dāwūd al-Iṣfahānī durch Nykl (mit Unterstützung von Ibrāhīm Ṭūqān) vor.

Derjenige Leser, der mit hochgespannten Erwartungen, etwa auf grund seiner Lektüre des *Ṭauq al-ḥamāmah*, an das Buch herangeht, wird leicht enttäuscht werden. Diese neu zugänglich gewordene Schrift über die Liebe enthält in der Hauptsache eine Anthologie von Liebesgedichten. Der Verfasser, der 297/909 gestorbene Ibn Dāwūd, hat es sich zur Aufgabe gemacht, in der ersten Hälfte eines auf 100 Kapitel berechneten Werkes die Entstehung, Formen und Bedingungen der Liebe von allen Seiten zu beleuchten, während der Rest andere Poesie behandeln sollte. Jedem Kapitel sollten 100 Verse beigegeben werden, die die aufgestellten Thesen erhärten. Zu diesem Plan ist zunächst zu sagen, daß die zweiten 50 Kapitel nicht nur nicht erhalten, sondern wahrscheinlich überhaupt nie geschrieben worden sind. Es sind aber mithin gerade die Abschnitte bearbeitet worden, die uns in diesem Zusammenhang interessieren. Die Zahl von je 100 Versen ist meist nicht ganz erreicht; was aber schlimmer ist, so gehört, streng genommen, nur ein kleiner Teil von ihnen zum Thema, weil der Verfasser, im Zusammenhang mit einem Verse, auf den es ihm ankommt, mehrere andere aus demselben Gedicht zitiert, die nichts mit der Kapitelüberschrift zu tun haben, ja manchmal stehen sogar alle Verse

---

zu müssen. — Anders liegen die Verhältnisse natürlich bei Niẓāmī's *Ḫusrau und Šīrīn*, cf. jetzt H. W. Duda, *Ferhād und Schīrīn*, Prag 1933. Zur Komposition gehört das Thema auch in der *Geschichte von Ibrahîm und Dschamîla* in *1001 Nacht*, Übers. von E. Littmann, Bd. VI, S. 395 ff., während es etwa in der *Geschichte von dem Schulmeister, der sich auf Hörensagen verliebte*, *1001 Nacht*, Bd. III, S. 554 ff. ohne Störung der Erzählung fortgedacht werden könnte.

1 *A Book containing the Risāla known as The Dove's Neck-ring about Love and Lovers*, Paris 1931.

einer angeführten *qiṭʿah* nur in sehr loser Beziehung zu dem Thema (s. z. B. S. 45 und 47). Die 50 Kapitel sind jeweils mit einem in gereimter Prosa abgefaßten Sätzchen benannt, dann folgt eine theoretische Begründung dieser Aussage über die Liebe, worauf sich die Verse anschließen. Im Gegensatz zu der Behandlung bei Ibn Ḥazm ist die theoretische Erörterung ganz kurz, die Themastellung ist nicht gedanklich-systematisch erarbeitet, sondern offenbar aus den Motiven der Poesie abstrahiert. Daher bilden, ebenfalls in Abweichung von dem *Ṭauq*, Verse vor- und frühislamischer Dichter die überwiegende Mehrzahl, nur ein kleinerer Teil stammt, unter der Selbstbezeichnung بعض اهل هذا العصر, von Ibn Dāwūd. Besonders stark neben vielen anderen sind die Dichter: al-Buḥturī, Abū Tammām, Ḏu-r-Rummah, Ǧamīl b. ʿAbdallāh b. Maʿmar al-ʿUḏrī vertreten. Häufig kann man aus der Diktion des theoretischen Teiles noch ersehen, daß Ibn Dāwūd die Aufwerfung der betreffenden Frage älteren Versen entnommen hat, so Kapp. 30; 40; 41. Der Inhalt der Prosastücke ist, wie schon Nykl S. 7 der Einleitung ausführt, meist ziemlich flach. Ibn Dāwūd liebt und preist das Maßhalten, das gerechte Abwägen des Für und Wider (S. 52, 2; 81, 17). Nicht eben häufig erhebt er sich über das Landläufige oder das, was ältere Dichter gesagt haben, zu einem eigenen Gedanken, wie etwa in den Ausführungen über die freiwillig auferlegte Trennung des Liebhabers von der Geliebten (S. 178, 15ff.) oder in dem Bonmot, das er durch Umsetzung eines Ausspruches von al-Ǧāḥiẓ schafft (S. 137, 6ff.). Auffallend oft kommen medizinische Termini und Erklärungen vor. S. 29 bedient sich der Verf. des Vergleiches mit einer Fiebererkrankung, um die Liebespein zu verdeutlichen. S. 18f. werden die Symptome des Liebenden mit den Funktionen der Seele und deren anatomischen Lokalisationen in Beziehung gesetzt. Mehrfach werden Freude und Trauer, die beiden hauptsächlichsten Gefühlsmomente der Liebe, in ihren physiologischen Wirkungen auf den menschlichen Körper dargestellt, s. S. 299f.; 320; 345f. Aber auch für diese Ausführungen wird man dem Verf. keine Originalität zubilligen dürfen; es sind, wie schon das Vorkommen des Namens جالينوس (S. 18) und des Ausdrucks كيموس (< χυμός) (S. 299 und 300) beweisen, Ausflüsse der Beschäftigung mit den arabischen Übersetzungen der griechischen Philosophen und Ärzte. Hierher gehört gleichfalls die Theorie von der kugelgestaltigen Seele, die, in zwei Hälften gespalten, verschiedenen Körpern einverleibt ist, und indem sie die Wiedervereinigung erstrebt, Liebe zwischen ihren beiden Trägern hervorruft.

Die Darstellung Ibn Dāwūd's S. 15 deckt sich mit der al-Masʿūdī's in Bd. VI, S. 379. Die Lehre Galen's über Liebe zwischen zwei Ver-

ständigen bringt in Übereinstimmung mit Ibn Dāwūd S. 16 wieder al-Masʿūdī, a. a. O. S. 381 f. Die Verse des ʿUrwah b. Ḥizām, die im *Kitāb az-Zahrah* S. 333, 14—16 zitiert werden, dienen ebenso in der genannten *Risālah* der *Iḫwān aṣ-ṣafā*, S. 64 als locus probans.

Die einzige vorhandene Hds. (in Kairo) aus dem Jahre 1318/9 n. Chr. ist keineswegs fehlerfrei, daher war die Edition besonders schwer. Vor allem sind die Verse, worauf der Herausgeber in den Noten teilweise selbst aufmerksam macht, oftmals in einer Form überliefert, die gegen das Metrum verstößt. Einige dieser Unregelmäßigkeiten hätten sich verhältnismäßig leicht beseitigen lassen, so ist S. 333, 6 vor الرِّيحُ einzufügen: بِهِ, cf. *Kitāb al-Aġānī* (1. Ausg.) Bd. I S. 174, 4 und 11; dagegen ist die Bemerkung: „c. [d. h. correct] تَذَهَبُ“ in den „Notes and Corrections“ zu streichen. Der Dichter des Verses S. 308, 2 heißt al-ʿUtbī, s. al-Mubarrad's *Kāmil* ed. Wright, S. 425. Die Verse S. 308, 8—10 finden sich im Dīwān des Kuṯaijir ʿAzzah (ed. Pérès) als No. 74, 8 und App. 45, 1—2. Hier (App. 45, 2) steht die richtige Lesart: إِذَامَا أَضَاعَ السِّرَّ فِى النَّاسِ حَامِلُهُ, vgl. auch Muḥammad b. Isḥāq al-Waššā, *Kitāb al-Muwaššā* ed. Brünnow, S. 38. Zu S. 266, 16—17 bemerken die „Notes“: “Both lines inc. [orrect]”. Nur Zeile 17 ist unvollständig und fehlerhaft. Der oft zitierte Vers wird verschiedenen Dichtern, am häufigsten dem ʿAbdallāh b. ʿAmr b. ʿUṯmān al-ʿArǧī zugeschrieben, s. z. B. al-ʿAinī I 416. Danach ist der Druck des *Kitāb az-Zahrah* zu verbessern in:

يا ما أُمَيْلِحَ غِزْلَانًا شَدَنَّ لَنَا   مِنْ هٰؤُلَيَّائِكُنَّ الضَّالِ وَالسَّمُرِ

Nykl hat sich der Mühe unterzogen, das ganze Buch durchzuvokalisieren, leider ist gerade dadurch eine allzugroße Anzahl von Druckfehlern aufgetreten, die Vokalisation ist nicht immer zuverlässig. Dennoch hat sich der unermüdliche Romanist mit der Ausgabe des *Kitāb az-Zahrah* ein großes Verdienst erworben, ist uns doch dadurch nicht nur ein drittes selbständiges Buch über profane Liebe bei den Arabern, sondern zugleich auch eine Anthologie mit annähernd 5000 Versen erschlossen worden. E. Bräunlich.